ونزلت هذه الآية يوم الجمعة ورسول الله في سفر فقنت فيها رسول الله وتركها على حالها في السفر والحضر واضاف للمقيم ركعتين وانما وضعت الركعتان اللتان اضافهما النبي

يوم الجمعة للمقيم لمكان الخطبتين مع الامام فمن صلى يوم الجمعة في غير جماعة فليصلها اربع ركعات كصلوة الظهر في سائر الايام والعياشي عنه انه قرئ حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى

وصلوة العصر وقوموا لله قانتين والوسطى هي الظهر قال وكذلك كان يقرؤها رسول الله وعن الصادق قال الصلوة الوسطى هي الوسطى من صلوة النهار وهي الظهر وانما يحافظ

اصحابنا على الزوال من اجلها وفي المجمع عن علي انها الجمعة يوم الجمعة والظهر سائر الايام والقمي عن الصادق انه قرئ حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وصلوة العصر

وقوموا لله قانتين قال اقبال الرجل على صلوته ومحافظته [illegible] فانتين مطيعين راغبين وفي الكافي

عن النبي قال لا يزال الشيطان ذعرا من المؤمن ما حافظ على [illegible] الصلوة اذا ارتفعت في وقتها رجعت الى

صاحبها وهي بيضاء مشرقة تقول حفظتني حفظك الله واذا ارتفعت [illegible] تقول ضيعتني ضيعك الله وعن الصادق عن الصلوة

الخمس المفروضات من اقام حدودهن وحافظ على مواقيتهن [illegible] يقم حدودهن ولم يحافظ على مواقيتهن

لقي الله ولا عهد له ان شاء عذبه وان شاء غفر له فان خفتم [illegible] ركبانا في الكافي عن الصادق سئل عن هذه

الآية فقال اذا خاف من سبع او لص يكبر ويومي ايماء وفي الفقيه [illegible] في ارض مخوفة فتخشى لصا او سبعا فصل

الفريضة وانت على دابتك وعن الباقر الذي يخاف اللصوص [illegible] صلوة الامن او اشكروه على الامن كما

علمكم مثل ما علمكم او اشكروا بتعليمكم ما لم تكونوا تعلمون من الشرائع وكيفية الصلوة والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية يوصون وصية قبل

ان يحتضروا لازواجهم متاعا الى الحول ان يمتع ازواجهم بعدهم حولا كاملا اي ينفق عليهن من تركته غير اخراج ولا يخرجن من مساكنهن كان ذلك في اول الاسلام

ثم نسخت كان الرجل اذا مات انفق على امرأته من صلب المال حولا ثم اخرجت بلا ميراث ثم نسختها آية الربع والثمن فالمرأة ينفق عليها من نصيبها رواه العياشي وفي المجمع عن

السلب كما في المطلقات المشككة واما غلبة الاستعمال فيحتمل كونه من باب اطلاق الكلي

... بعض القيود الخارجة للغفلة ولا اشتراط

في الاجتهاد والتقليد فالكلام اولاً في الامر الاول ويقع الكلام فيه في مقامات
الاول في التجزي والثاني في الشرائط والثالث في الجاهل في العبادات والرابع في القطعية
والتصويب والخامس في انه هل يجوز خلو عصر من المجتهد ام لا والسادس في بعض امور اخر
وقبل الخوض في المطلب لابد من بيان معنى المجتهد والفقيه والمفتي والقاضي والحاكم والكلام
اولاً في الاول وهو اما ان يكون ماخوذاً من الجهد بالضم او الفتح والاول بمعنى الطاقة
والثاني هو الاول عند بعض والمشقة عند بعض اخر وعلى الاول يكون ~~يكون بهر يكون~~
النقل الى المعنى الاصطلاحي الذي هو استفراغ الوسع من باب النقل من المطلق الى المقيد
وعلى الثاني من الثاني يكون من باب النقل الى اللازم الى الملزوم والاول متعين بالغلبة
لكن الغالب في النقل هو الاول وفي الاصطلاح له معنيان معنى الملكي والحالي والكلام
اولاً في الاول وهو عبارة عن القوة القريبة التي يقتدر بها على استنباط الحكم
لا جميع الاحكام وذلك لصحة التقسيم ولعدم لزوم النقض في قوله عرف التجزي في الاجتهاد
وعدم التكرار في قوله المجتهد المطلق ولعدم صحة السلب عن المتجزي الا بالتقييد في
جميع المسائل ولو كان حقيقة في المطلق لجاز سلبه عن اللفظ المطلق وليس كذلك
لان القائل به يعد في العرف كاذباً جزماً ولدخوله في العموم لو قال اعط درهما باي فرد
من المجتهد لا يقال مقتضى التبادر وغلبة الاستعمال هو الوضع للمطلق لانا نقول اولاً
بمنع التبادر بل المتبادر من اللفظ لو خلي بنفسه هو ما ذكرنا وثانياً بمعارضته
بما ذكرناه هو اقوى لغلبة التخلف في جانب التبادر دون عدم صحة السلب

السلب كما في المطلقات المشككة واما غلبة الاستعمال فيحتمل كونه من باب اطلاق الكلي
على الفرد لا من باب الخصوصية ومعه يكون الاصل وضعه للقدر المشترك للغلبة ولا اشتراط
فيه القول بوقوع التجزي بل يجتمع مع العدم لكون اللفظ موضوعا لنفس الشيء لا الموجود
فيجوز ان يكون فرده فرضيا فلعل يكون موضوعا للملكة الصحيحة اعني واجب الفعل او الاعم
منه والفاسد والحق الاول بالنسبة الى الاسباب والثاني بالنسبة الى فساد الاعتقاد او
العمل اما الاول فلعدم التبادر وغلبة الاستعمال وصحة السلب عمن كان قادرا على استنباط
الحكم من الاصول الفقاهتية دون الاجتهادية او الاجتهادية من المدارك السهلة كالشهرة
والاجماع المنقول او الخبر المعتبر بالسنخ كالقياس والمراسيل والضعاف ويدل عليه ايضا عدم
صحة التقسيم ولزوم النقض والتكرار واما الثاني فلعدم صحة السلب عن الكافر والكاذب
والفاسق لو كانوا قادرين على الاستنباط كسائر المجتهدين كما في ابي حنيفة ويدل عليه
ايضا صحة التقسيم وكذا المتجزي ان قلنا بعدم حجية ظنه والمراد بالحكم هو الحكم الشرعي الفرعي
لصحة السلب عما سواه بالنسبة الى هذه الطائفة فلو قيل بان سيبويه او ابا علي لم يكن
مجتهدا الا في النحو والمراد بالحكم هو الواقعي لا بشرط لا الظاهري الصرف فذلك لصحة السلب
عمن كان قادرا على استنباط الحكم من الاصول العملية دون الاجتهادية كما ذكرنا وعمن كان قادرا
على استنباط الحكم بالظاهري من الدليل الاجمالي كالمقلد ولعدم صحة السلب عمن كان قادرا على
استنباط الحكم الواقعي من الدليل الاجتهادي مع عدم امكانه اثبات حجيته في حقه او بعجزه
عن استنباط قاعدة الاشتراك والمراد بالاعتقاد هو الاعم من القطع النظري او الظني
واما الدليل فيشترط فيه الادلة المعهودة مع كونها معتبرة الا مطلقا كالقياس والنص مع عدم
كونها سهلة كالشهرة والاجماع المنقول وامثالها وذلك لصحة السلب كما ذكرنا سابقا فيكون
معنى الملكي هو الاقتدار على استنباط الحكم الواقعي الشرعي الفرعي ظنا او قطعا نظرا من الادلة

سيجيء من القائل بان المراد ما يعم قطع
النظر عن هذه الطائفة لانه يكون المعنى
التعبير ان فلوقنا بعد بالمعتبر
والاعم وصحة

المعهودة بشرط ان لا تكون من المباني السهلة ولا بشرط حصول الاعتقاد بعد الفحص
لجواز عدمه لاجل تعارض الادلة ولا بعد سلبه عنه وكذا لا بشرط كونه قاصد التحصيل
الظن واما معنى الحالي فهو عبارة عن استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الاعتقاد
بالحكم الشرعي الفرعي الواقعي من الادلة التي ذكرناها والمراد بالفقيه هو صاحب هذه
الملكة لا المعنى المعروف ولا من مارس في الفقه ولا يلزم على الاول بالمعنى الحالي توقف
الشيء على ما تاخر عنه رتبة لان الفقه هو العلم بالحكم وهو متاخر من استفراغ الوسع
وبالمعنى الملكي تعريف الشيء بالمعنى المغاير لان المعنى الملكي هو القوة لتحصيل هذا العلم
وعلى الثاني يلزم دخول اكثر الطلاب ممن كان ممارسا في الفقه وبما ذكرنا ظهر تعريف
لا يرد ان التعريف مستلزم للدور او عدم الاطراد او تعريف الشيء بالمغاير وبما ذكرنا
ظهر تعريف الفقيه والفقه والفقاهة بان الاول بالمعنى الحالي هو من كان له الاعتقاد
بالحكم الشرعي بالكيفية الخاصة التي ذكرنا والفقه هو نفس الاعتقاد والفقاهة هو النسبة
بين العلم ومن له العلم وهو بهذا المعنى متاخر عن مرتبة الاجتهاد وكذلك اما بالمعنى
الملكي هو القوة لتحصيل هذا العلم ثم من كان له العلم فيتحقق وهو متاخر عن الفقاهة
وبكلمته ملكة لهذا والقاضي بالمعنى الحالي هو من كان رافعا للخصومة بين المتخاصمين
على الوجه الشرعي وبالمعنى الملكي هو القوة لهذا والحاكم بالمعنى الحالي هو من كان مسلطا على
اموال الغيب والسفيه والصغير والمجانين على الوجه الشرعي وبالمعنى الملكي هو القوة لهذا
فالشخص الواحد يسمى بهذه الاسماء باعتبار الحيثيات هذا المقام الاول في التجزي ويقع
الكلام فيه في مواضع الموضع الاول في الامكان والامتناع والثاني في اثبات حجية ظنه له
والثالث في بيان حجية ظنه لغيره اعني المقلدين اما الاول فهم اختلفوا في امكانه و
امتناعه في الفروع بعد اتفاقهم على امكانه ووقوعه في سائر العلوم والصناعات

والصناعات فذهب قوم الى امتناعه بالمعنى الكلي اعني حصول القوة لاستنباط البعض
دون بعض اخر واستدلوا على ذلك بان اثبات الحكم الجزئي موقوف على اثبات المقتضي
ورفع المانع وفي الثاني لابد له من قوة يقتدر بها على فهم الاحاديث دلالة من حيث
تشخيص الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والارادة حتى يمكنه القول بان هذا الخبر
لم يكن له معارض من حيث الدلالة من جهة التخصيص والتقييد والعرف وسندا حتى
يمكنه القول بان على فرض التعارض سنده غير معتبر او معتبر لكن المقتضي اقوى منه ومن
كان قادرا على اثبات المقتضي من تشخيص سنده وتشخيص رجاله الى المعصوم ع بالرجوع
الى كتب الرجالية ه وفهم عباراتهم وترجيح المعارضات بينهم وكذا في دلالته
وارادته وكذا رفع المعارضات بهذه الكيفية وكذا فهم الكتب الفقهية في هذه المسئلة
حتى لا يفوق خلاف الاجماع فهو قادر على استنباط جميع الاحكام بداهة لعدم تعارض معارض
من تعارض الادلة وعدم الترجيح او من اجمال الدليل من حيث الدلالة او الارادة وبعد
لا يكون ما عرفناه له لانه يتحقق المطلق ايضا وبان وجود المقتضي في مسئلة الطهارات يمكن
ان يكون له معارض في مسئلة الديات او الحج مثلا في الصيد الاول النفي لا يكون الاحاديث
منضبطة فلا بد له من قوة يقتدر بها على فهم الاحاديث في الابواب فهو قادر على
فهم المباني جميعا وهو مجتهد مطلق وذهب الاكثر الى امكانه ووقوعه والحق معهم
والدليل على ذلك وجوه الاول الاصل لان على فرض وقوعه وامكانه لا يلزم منه محال مع
ان الاصل هو الامكان حتى يثبت الدليل على خلافه والثاني العقل القاطع وهو ان
التجزي لو لم يكن ممكنا فلا يكون المطلق ايضا ممكنا والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم
بيان الملازمة ان المطلق عبارة عمن كان له قوة يقتدر بها على استنباط جميع الاحكام
وهو موقوف على حصول القوة لفهم جميع المقتضيات والمباني ولدفع المعارضات

وهذه القوة اما ان تكون كشفية او كسبية كما هو الاغلب وهو المفروض ومعها لا
ريب انها تدريجي الحصول لا آنى الحصول وحصول مرتبة الاعلى في الامر التدريجي
موقوف على تحقق مرتبة الادنى والا يلزم الطفرة وح فهم جميع المبانى انما يحصل
بعد فهم البعض ثم البعض الآخر حتى يصير جميعا وكذا في جانب دفع المعارضات
فتحقق الاطلاق في نفس الامر موقوف على تحقق التجزى في نفس الامر نعم لو
كان المبانى مباينا لكل حكم فالامر كما ذكره الخصم لكن لا يكون كذلك لان من المبانى
التعارض بين العام والخاص وترجيح الثانى على الاول وفى جهة السند ترجيح المنجبر
بالشهرة على غيره فيكون الشخص عالما بهما دون غيرهما كالمطلق والمقيد وكون النهى
مقتضيا للفساد او كون بقاء المبدء شرطا في المشتق وتميز الصحيح من الحسن فيكون
قادرا على استنباط الحكم ظنا او قطعا فيما كان من الاول دون الثانى واذا كان عالما
بكيفية الترجيح في العام والخاص والمنجبر بالشهرة على غيره فهو مطلع على كونه متجزيا
لكونه عالما بان الادلة المتعارضة التى يستنبط منها الحكم يكون بعضها من هذا القبيل
واما لو كان مراده نفى حصول الظن او العلم فعلا في المسئلة الخاصة باعتبار احتمال
وجود المعارض في سائر الابواب ويلزم من ذلك وجوب الفحص في جميع الابواب
لكل مسئلة والتالى باطل بالضرورة لكونه مستلزما لنفى المجتهد المطلق واما ثانيا
فلان المشايخ والعلماء ايضا لما جمعوا الاخبار الواردة في كل مسئلة في باب فنفس الفحص
لكل مسئلة في بابه مع عدم وجدان المعارض فيه يحصل الظن بنفسه لانه لو كان لذكروه
في هذا الباب واما حجية هذا الظن فليس ههنا مقامه وسيجئ في المقام الآخر
مع انه قد يحصل العلم بنفسه كما وجدناه في انفسنا او يحصل القطع بمرجوحيته على
على فرض وجوده لكون المقتضى معتضدا بالمرجحات السندية والدلالية و
الخارجية واما في الصدر الاول فكما قلت في المجتهد المطلق فنقول في المتجزى

المتجزء الثالث الاستقراء والشهرة كان الغالب فى سائر العلوم جوازه فكذا ههنا
لا يقال الظن الحاصل من الاستقراء لم يكن حجة فى المقام لانا نقول لو قطعنا بانه لوجاز
لكان هذا الشخص متجزيا ويجب العمل بظنه كما هو الحق وسيجئ وينجر الكلام الى
المحظورين اعنى كون هذا الشخص متجزيا حتى يجب او لا حتى يحرم فلا ريب ان
الاستقراء مرجح مع انه موافق للاصل فلا ضير فيه ويعاضده الشهرة بل ظهور الاجماع
الرابع الوجدان فانا نرى من انفسنا القطع بالاقتدار على استنباط بعض الاحكام
دون بعض اى هذا بحسب الامكان واما الوقوع فبادلة التى ذكرنا وبالاجماع
المركب لان كل من قال بالامكان قال بالوقوع فتدبر الموضع الثانى فى اثبات جواز
العمل بالظن ويقع الكلام فيه فى مطالب المطلب الاول فى انه لو حصل له العلم فهل
يكون فى حقه حجة وواجب العمل ام لا والحق هو الاول وذلك لوجوه الاول الدليل
العقلى وهو ان هذا العلم اما ان يكون بالحكم الظاهرى كالاكان قاطعا بعدم الدليل فى
الموارد مع كونه قاطعا باصالة البراءة او يكون بالحكم الواقعى اعنى كون هذا الحكم
فى حق المتشافهين وعلى الثانى فاما ان يكون قاطعا فى حجيته فى حقه او قاطعا بعدمها
او كان مشكوكا والاخيران مستلزمان بنفى العلم لكونه محتملا لان يكون حكمه غيره
وهو خلاف الفرض وعلى الاول فاما ان يكون المطلوب له فى حقه وحجة لنفسه
فى الواقع اولا يكون حجة والثانى تكليف بما لا يطاق فتعين الاول فهو الاول
المطلوب واما الثانى فلان بعد العلم يحصل العلم بثبوته فى حقه بادلة الاشتراك
ثم يكون حجة بالتقرير المذكور الثانى الاجماع القطعى ولم يكن مخالف فى البين حتى يتحقق
العامى الصرف والثالث بناء العقلاء والرابع مفهوم الاية الشريفة فاسئلوا اهل

الذكر ان كنتم لا تعلمون والخامس ما سيجئ في حجية الظن في حقه نهها بالاولوية و
الاجماع المركب المطلب الثاني في انه لو حصل له الظن من الادلة الاجتهادية فهل يجب
عليه العمل بظنه كما عليه المشهور وادعى هذه الشهرة كثير من الاصحاب او يجب عليه
التقليد كما عن صاحب المعالم وشيخ الاستاد في اوايل عمره والسيد الطباطبائي ره
او يكون مخيرا كما عن شيخ الاستاد في اواخر عمره او يجب عليه الاحتياط كما عن الاخباريين
والحق في المقام هو الاول وتوضيحه يقتضي بطلان سائر الاحتمالات اما الاحتياط
فلانه يكون مدركه الا الاصل اعني اصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج منه الظن
الحاصل للمجتهد لنفسه والعامي بقي المتجزي تحت الاصل او بناء على عدم حجية الظن
مطلقا حتى بالنسبة الى المجتهد المطلق بناء على قطعية الاخبار كما عليه
الاخباريون والجواب عن الوجهين يظهر في الاستدلال على بطلان الاحتياط
ويدل على بطلانه امور الاول استصحاب التقليد بالنسبة الى المسبوق بالتقليد
واجرائه من وجوه ثلثة الاول استصحاب الحكم الوضعي الاصلي اعني حجية قول الغير له
وصحة العمل بقوله والثاني استصحاب الحكم التكليفي الاصلي اعني لزوم العمل بقول الغير
والثالث استصحاب الحكم الفرعي وهو ما استفتي منه بعد التقليد وكذا استصحاب
العمل بالظن بالوجوه الثلثة بالنسبة الى المسبوق بالاطلاق وكل منهما ينفي الاحتياط
في المورد بين واما غير المسبوق بهما كما لو صار متجزيا قبل البلوغ فيثبت في حقه بالاجماع
المركب وقلب الاجماع فاسد لكون الاستصحاب مقدما على الاحتياط كما ذكرنا وكلونه
هنا كثير المورد وهو ايضا من جملة المرجحات كما ذكرنا سابقا ولاعتضاده بالشهرة
والمنكر ان كان منكرا لنفي حجية فقدم تحقيقه وان كان منكرا للاجماع المركب فقد
اخطاء جدا لعدم التفصيل في كلام احد مع انه لا يصح قوله بالاحتياط مطلقا وان

وان كان منكر النفي حجيته فقد مر حجيته الثاني الدليل القطعي وهو ان الحكم
اما ان يكون قائلا قائلا بحجية الظن للمجتهد المطلق كما يظهر من شق الاول من الدليل
او لا كما يظهر من شق الاخر وعلى الاول نقول ما دل على حجية الظن للمجتهد المطلق
او الاقوى في كيفية الاستنباط والترجيح والتتبع بحيث لا يكون اخر عرفي بينهما
الا يكون المجتهد المطلق قادرا على استنباط الحكم في سائر الموارد دون المتجزي
ثم نقول الدليل الدال على حجية لظن المجتهد المطلق ان كان هو مفهوم اية النبأ فهو
شامل للجميع خرج العامي بقي الباقي تحت الاطلاق وان كان هو الاجماع ثم ممنوع
لوجود الخلاف في البين وحققنا بطلان دعوى الاجماع عليه في حجية المظنة
وان كان من باب حجية الظن بالاصل الاولي فانه خرج بقي المتجزي مع انه باطل
ايضا وان كان هو من باب انسداد باب العلم وكون المطلق قدرا متيقنا فيجب
كون الظن المتجزي حجة ايضا والا يلزم التحكم لان المفروض عدم الفرق بينهما الا انا
الا بالقوة في موضع اخر وهو لا يكون فارقا هنا بالضرورة مع ان كونه قدرا متيقنا
مطلقا ممنوع كما في صورة كون المتجزي اقوى استنباطا في المسألة الخاصة ولا يكون
دليل ثم على وجوب العمل للعامي بقول المطلق المتجزي لا من العقل ولا من الشرع مع
انا نفرض الكلام فيما حصل الظن للمجتهد المطلق من الشهرة والاستقراء بناء على حجيتها
كما هو الحق وللمتجزي من الخبر الصحيح مثلا ثم فكيف يمكن دعوى الاجماع على حجية الاول
دون الثاني حتى يكون الاول قدرا متيقنا مع ان المشهور على عدم حجيتهما
وعلى حجية ظن المتجزي ثم يمكن ما القول بحجيتهما للمطلق دونه للمتجزي لا يكون
الا تحكما بحتا بل يكون ترجيح المرجوح على الراجح سيما فيما كان الخبر الصحيح اقوى من
الاستقراء او الشهرة بحسب الواقع لاجتماع الظن النوعي والشخصي في جانب المتجزي

دون المطلق اما النوعي فلما ذكرنا من كون الشهرة على حجية ظن المتجزي والخبر الصحيح
على عدم حجيتهما واما الشخصي فلكون الظن الحاصل من الخبر الصحيح اقوى عن الحاصل
من الشهرة كما هو المفروض وانما تثبت في حجيته في المفروض بما ذكرنا من بطلان التحكم وترجيح
المفروض المرجوح على الراجح وتثبت في غيره بالاجماع المركب وقلب الاجماع باثبات
وجوب الاحتياط للمتجزي فيما كان ظن المجتهد اقوى كما لو كان حاصلا من الظنون
الخاصة دون المتجزي ففي المقام بالاجماع المركب ممنوع بان الاحتياط لا يكون
مقاوما للزوم التحكم وترجيح المرجوح على الراجح وعلى الثاني اعني نفي حجية الظن
للمجتهد المطلق ايضا فهو ليس الا من الاخباريين القائلين بقطعية الاخبار والجواب
عنه يظهر مما حققناه في حجية المظنة من بطلان هذه الدعوى وانما هو مجرد الادعاء
بلا دليل فهو غير مسموع في مقام الاستدلال في مقابلة الخصم لجواز ادعاء القطع بحجية
ايضا للزوم الخروج عن الدين او العسر والحرج الثالث الاية الشريفة لانها تدل
بمنطوقها على وجوب الرجوع اليه فيما كان عالما في الظن ويثبت بالاجماع
المركب ويثبت حجيته لنفسه ايضا بالاجماع المركب وكذا مقبولة من عرف شيئا من
احكامنا فاذا رضوا به حكما و[illegible] المعاوضة بمفهوم حديث ابي خديجة من عرف
احكامنا فارضوا به حكما كما سيجيء فتامل الرابع ان الاحتياط موجب للعسر
والحرج فيما كان المتجزي متجزيا في اغلب الاحكام او في الصلوة مع كون اجتهاده
في بعض الموارد كالجهر في الاستعاذة والتعليم في السلام علينا وامثالها موجب
للعسر والحرج فيثبت في غيره بالاجماع المركب وكذا الكلام فيما حصل له الظن بوجوب
شيء ومن المطلق لحرمته الخامس انا سلمنا بطلان العمل بظنه وبالتقليد لكن
لا يثبت الاحتياط كلية لان الاصل قد يقتضي البراءة كما لو كان مذهب احدهما

احدها وجوب الشيء او حرمته والاخر عدمه فيكون مما لا يعلم التكليف في
حقه ومقتضى القاعدة نفي التكليف لا لو كان للمجتهد المطلق خبر دال على الوجوب
والاخر على الاستحباب مع عدم الترجيح في البين والسادس ما سيجيء من
اثبات جواز رجوع الغير اليه وثبت حجيته لنفسه بالاجماع المركب هذا
وجه بطلان الاحتياط واما وجه بطلان التخيير فلان مدركه لو كان هو العقل
فهو موقوف على اثبات بطلان الاحتياط اعني الجمع وكذا الطرح وكذا ترجيح احدهما
على الاخر والاول قد ثبت والثاني ايضا مسلم والا لزم جواز طرح التخيير
والرجوع الى الاصل ومقتضاه والاحتياط في التخيير الذي ذكرناه في العبادات
وقد عرفت كونه فاسدا لكونه موجبا للعسر في حقه ويثبت غيره بالاجماع المركب
واما ترجيح العمل بظنه على التقليد او العكس فممكن ومعه لا يثبت التخيير
واما لو كان مدركه الشرع اعني الاخبار فقد عرفت في اصل البراءة ان مورده
منحصر بما كان العقل حاكما بالتخيير مع ان شمول الاخبار لمثل هذين المتعارضين
ممنوع لكون مورده هو الخبرين وهذا لا يكون كذلك مع ان الظاهر منه هو
الحكم الفرعي وهذا لا يكون كذلك بقي الكلام في ترجيح التقليد على العمل
بظنه ويمكن ترجيحه بوجوه الاول استصحاب التقليد الذي ذكرنا في
المسبوق بالتقليد ويثبت غيره بالاجماع المركب والثاني ان العمل بظنه
فاسد لكونه مستلزما للدور واذا ثبت بطلانه تعين التقليد لبطلان
الجمع والطرح والتخيير اما الاولان فواضح واما الاخير فلانه موقوف
على امكان العمل بالظن والمفروض انتفاؤه اما وجه الدور فلان اثبات العمل بظنه
موقوف على اجتهاده في مسألة التجزي بانه يجوز العمل بظنه ام لا ومن اجتهاده لا

لا يحصل الا الظن وهو اول الكلام فيلزم اثبات الظن المشكوك الحجية على الظن المشكوك
الحجية والثالث الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فان المتجزي
غير عالم بالحكم فيما كان المجتهد المطلق عالما يجب على المتجزي الرجوع اليه ويثبت
فيما كان ظانا بالاجماع المركب مع ان المراد باهل الذكر هو اهل العلم بقرينة لا تعلمون
والمجتهد المطلق يكون من اهل العلم جزما بخلاف المتجزي يجب عليه الرجوع اليه
والرابع الاصل لان الاصل هو حرمة العمل بما وراء العلم خرج منه الظن المجتهد
المطلق بقي الباقي تحت الاصل والجواب عن الاول بانه معارض باستصحاب العمل
بظنه فيما كان مسبوقا بالاجتهاد المطلق بالوجوه الثلثة المذكورة في التقليد والاول
وان كان كثير المورد ولكن الثاني معتضد بالشهرة العظيمة وهي اقوى جزما لان
الشهرة من المرجحات الخارجية وهي يقدم على المرجحات الدلالتية كالعام المعتضد
بالشهرة وما يقال في الدفع بعدم جريان استصحاب التقليد باعتبار عدم الموضوع
اما في الاصلين من الوضع اعني صحة التقليد وحجيته له ومن التكليفي اعني لزوم
التقليد فبان التقليد عبارة عن تطبيق العمل بقول الغير والمراد بالعمل ان كان هو
العمل السابق قبل التجزي فنقطع بارتفاعه وان كان هو العمل في زمان التجزي فهو
ممنوع وان كان هو العمل بطريق العموم الاستغراقي فاولا ممنوع وثانيا لو
ثبت فلا يحتاج الى الاستصحاب وان كان هو العمل المطلق فبعض افراده
اعني الاعمال الحاصلة قبل التجزي متيقن ونقطع بارتفاعه وبعض الاخر محل
الشك ولم يتحقق بنفسه واما الفقها اعني استمرار الحكم في الذمة بعد
التقليد كوجوب الغسل ونجاسة الخمر وحرمته فلان الغسل عمل مع فقول العمل
هل هو العمل قبل التجزي وما لا ثم الخ وكذا في حرمة الخمر لان معناه استمرار تركه

7

تركه في الآن متروح نقول الترك اما ان يكون هو الترك قبل الجزء او الاعم
مدفوع بوجوه الاول لو كان لو كان كذلك لما كان الاستصحاب جاريا اصلا
لان الاستصحاب لا بد له من حصول الشك وهو موقوف على تبدل الحال
او الوصف او الزمان ومعه نقول الحكم الثابت اما ان يكون ثابتا للموضوع مع
الحال الثابت في زمان ثبوت الحكم او جميع الاحوال او الحلو الخ ماذكره الخصم
وكذا في تبدل الزمان او الوصف الثاني بانا لا ندعي الكلية ولا البعض بل
ندعي ان الحكم ثابت لهذا الموضوع في هذا الحال اعني عدم القوة وهذا
علة للحكم لا جزء للموضوع ومع ارتفاعه يكون الحكم باقيا كما في الماء المتغير
لو زال التغير بنفسه وحققناه في الاستصحاب وعلى فرض التنزل نقول
لا نعلم ان الموضوع هل كان هو نفس العلماء او العلماء جميعا فيكون الامر
دائرا بين المتباينين لا الاقل والاكثر وعلى الثاني يكون الحكم مرتفعا و
على الاول يكون باقيا ولما لم يتعين فيكون ارتفاع الموضوع والحكم مشكوكا
والاصل بقاؤه وايضا لا نعلم ان الموضوع هل كان هو نفس المكلف مع عدم
القوة حتى يكون الحكم مرتفعا ولو لم يتعين الظاهر هو الاول لم يكن الظاهر
هو الثاني ولما لم يتعين فارتفاع الحكم مشكوك والاصل بقاؤه لا يقال
الموضوع ان كان هو المركب من الكلي والخصوصية فارتفع قطعا وان كان هو نفس
الكلي فلم يثبت لانا نقول هذا فاسد من وجهين الاول انه لو كان كذلك لما
كان الاستصحاب جاريا في صورة الشك في المقتضي اصلا لان بعد ارتفاع
الزمان الخاص او الوصف او الحال نقول ان الموضوع ان كان هو المركب فارتفع

قطعا وان كان هو نفس الذات فلم يثبت الثانى ان الموضوع كان فى السابق مجملا بين
المركب ونفس الشئ والمجمل لا يرتفع الا بارتفاع كلا الفردين واذا كان احد الفردين
باقيا فلا يمكن القول بارتفاعه فيكون الشك مقتضى الاستصحاب بقاء الموضوع
الخاص الواقعى ولما لا نحصر الفرد فيكون معينا فيه فتدبر مع ان عدم القطع بارتفاع
الموضوع يكفى لاستصحاب الحكم لاندراجه تحت عموم الاخبار فان قلت فالمراد فالوجه
فى كلام العلماء فى اشتراط بقاء الموضوع فى الاستصحاب قلت المراد هو عدم العلم بارتفاع
الموضوع فتدبر الثالث ان العمل وان كان بحسب التدقيق العقلى كليا ذا افراد وعكس الامر
التشقيق كما ذكره الخصم لكن بحسب العرف امر واحد لا يكون قابلا للتشقيق حتى ينافى
فى الاستصحاب وكلام الشارع انما هو وارد على فهم العرف لا على التدقيقات
العقلية مع ان طريق العقلاء على حجية هذا الاستصحاب الرابع انا نفرض فيمن
اختار قول المجتهد المطلق فى العمل الخاص الموسع ولم يفعله ثم صار متجزيا فى هذا الاستصحاب
بعد زمان يمكن اتيان الفعل و اذا ثبت فى هذا ثبت فى غيره بالاجماع المركب فيصير
ارتفاع احكام الثلثة السابقة الثابتة فى السابق فى هذا العمل الخاص من الصحة به
واللزوم واستقراره فى الذمة محل الشك والاصل بقاؤها واذا ثبت فى هذا ثبت
فى غيره بالاجماع المركب ولا يكون المراد اطلاعه على التجزى بعد ابتداء حصوله قبل زمان
يمكن اتيان الفعل حتى يقال انه ساوى ويفرض مثل هذا فى التجزى المسبوق بالاطلاق
والميت المطلق المسبوق بالحيوة فتدبر والجواب عن الثانى اعنى الدليل على حجية الاول
انه لا يتوقف على اجتهاده فى التجزى لجواز التقليد فى هذه المسئلة وعلى المستدل
اثبات التوقف والثانى انه لا يلزم ان يكون اجتهاده فيه موجبا لحصول الظن حتى

حتى يلزم اثبات الظن بالظن لجواز كونه موجبا للعلم الوجداني او العلم الشرعي من الاستقراء
والآية او الظن المنتهي الى القطع بالدليل العقلي كما سيجيء توضيحه والثالث لا يلزم
ان يكون في الاصول متجزيا لجواز كونه مطلقا والمفروض حجية الظن المجتهد المطلق
المطلق فيما كان مطلقا والرابع مسلما كونه متجزيا فيه لكن الظن المتجزي في الفروع لو
كان محل الخلاف لا يستلزم الخلاف في حجية ظن المتجزي في الفروع الاصول لجواز
كونه اجماعيا ولما انجر الكلام الى توقف العمل المتجزي في الفروع على اجتهاده في
مسئلة التجزي من انه يجب العمل بظنه او التقليد فالمناسب تحقيق اصل المسئلة
من انه يجب الاجتهاد او يجوز التقليد والحق الاول لوجوه اما الاول فلجواز
امكان تحصيل العلم باجتهاده ومهما امكن تحصيل العلم من غير لزوم العسر فالعمل
بالظن اعني التقليد حرام بالعقل والشرع والثاني ان الامر دائر بين وجوب الاجتهاد
والتخيير بينه وبين التقليد ولو فرض انتفاء الدليل على تعيين احدهما فالاخذ بالاول
موجب للقطع بالامتثال دون الاخير ومقتضى قاعدة الاحتياط لزومه والثالث
انه عالم لم يحصل الظن في المسئلة الاصولية من قول من عرف شيئا من احكامنا فان صوابه
دون غيره كما سيجيء ومعه يكون قول المجتهد المطلق في جنبه موهوما لو افتى على
خلافه اعني التقليد والدليل الرابع يقتضي تعيين الاول لبطلان سائر الاحتمالات
من الجمع والطرح وترجيح المرجوح على الراجح والتسوية بينهما واذا كان كذلك فتحصيل
الظن من باب المقدمة لازم لا يقال لا نم كون حجية التقليد مرجوحا لجواز
كونه راجحا من حيث الشرع لانا نقول الدليل الشرعي على رجحانه اما ان يكون هو الكتاب
من آية فاسئلوا وغيرها او السنة او الاجماع وكلها فاسدة اما الاول من آية فاسئلوا
فلما سيجيء واما غيرها فخفي واما الثاني فكذلك واما الثالث فلانا لو نمنع الاجماع

على حرمة التقليد في الاصول فلم يكن اجماع على وجوبه والرابع ان الاجتهاد في الاصول
جائز شرعا ويكون واجب العمل على تقدير الاتيان به ولو لم يجد المعارض وان كان الشخص
متمكنا للاتفاق على جوازه عقلا وشرعا في سائر العلوم والخلاف انما هو في الفروع
واما التقليد فيه فلو لم يدع الاجماع على حرمته لم يكن على جوازه فيكون باقيا تحت الاصل
ثم بعد الاجتهاد لو حصل له العلم ولو شرعيا فيجب العمل به واما لو لم يكن وحصل الظن فيجب
العمل به لما ذكرنا من الدليل العقلي من بطلان سائر الاحتمالات واما لو لم يحصل له الظن
ولا العلم فيجب التقليد لعدم امكان غيره من الطرح والجمع والاجتهاد والتخيير والجواب
عن الثالث اعني الآية فمن وجوه الاول ان الذكر قد يستعمل في الصلوة كقوله تعالى فاسعوا
الى ذكر الله وقد يستعمل في القرآن كقوله تعالى وانزلنا عليكم الذكر وقد يستعمل
في العبر كقوله تعالى تذكرة لاولي الالباب وقد يراد باهل الذكر اهل البيت ع كما سئل
سائل في تفسير هذه الآية الشريفة فقال ع نحن والله اهل الذكر ثم قال السائل انتم
المسئولون قال نعم قال نحن السائلون قال نعم انتم السائلون ان شئنا اجبنا وان شئنا
امسكنا وقد يراد به اهل العلم كما ورد في تفسير اخر وقد لا يراد به من يكون اهلا لغيره
كثيرة والمراد هنا منحصر باهل العلم او اهل البيت ع لعدم صلاحية غيرهما للمسئولية
الا بجعله من حيثية العلم اجتهادا مثلا او اهل القرآن يحتمل ان يكون من يقرئ القرآن
او من يعلمه وعلى الاخير تقليدا او اجتهادا والاول فاسد وكذا الثاني والاخير مردود
او التسلسل وعلى الاخير يكون هو من اهل العلم ايضا اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاستدلال
موقوف على اثبات كون المراد هو اهل العلم وانى من اثباته لجواز كون المراد اهل العلم البيت
كما في بعض التفاسير لا يقال لو فرض كون المراد هو اهل البيت ع فيلحق المجتهد المطلق
بهم في النيابة من حيث المسئولية بالاجماع قلت القدر المسلم انما هو بالنسبة الى العامي

العامي الثاني سلمنا كون المراد بهم اهل العلم بناء على ترجيح احد التفسيرين على الاخر باعتبار
تمسك العلماء الكملاء بهذه الاية على حجية قول المجتهد لكن اهل العلم لا يكون المراد منه من كان
له القطع والا لزم جواز الرجوع الى العامي لو كان عالما ووجوب رجوع المجتهد المطلق
اليه لو كان ظانا وهما خلاف الاجماع وتخصيصه تخصيص للاكثر بل المراد انما هو من
كان له قوة يقتدر بها على استنباط الحكم ولو ظنا من الدليل المعتبر بصدق حقيقته على من
كان قادرا على استنباط الحكم ظنا او قطعا من الدليل المعتبر والمتجزي لو كان قادرا
عالما باغلب الاحكام او قدر معتد به يكون من اهل العلم عرفا ولو لم يثبت كونه منهم
عرفا لم يثبت عدمه فيكون مجملا من حيث كونه مسئولا او سائلا فلا يصح التمسك
بها على الثاني الثالث سلمنا كون المراد منها من له القطع لكن نثبت جواز الرجوع
الى المتجزي فيما كان قاطعا بالحكم ونثبت جواز الرجوع اليه فيما كان ظانا بالاجماع المركب
ونثبت حجيته في حقه بالاجماع المركب وح يحصل التعارض بين المستفاد الاول و
الثاني من منطوق الاية وح لا بد من التصرف اما بالاضمار بكون المراد من له القطع مع
كونه ذي قوة او بتخصيص المتجزي العامي والمطلق في صورة كونه ظانا والاول اولى
لكونه اظهر مع كون التخصيص تخصيصا للاكثر ومعه يصدق على المتجزي لكونه قادرا ذي
قوة ولو لم يثبت لم يثبت عدمه فيكون مجملا ولا يصح الاستدلال والرابع سلمنا كون
المراد المجتهد المطلق لكنه معارض بحديث ابي خديجة من عرف شيئا من احكامنا فارضوا
به حكما والنسبة بينه وبين منطوق الاية عموم من وجه مادة الفرق من الاول المجتهد
المطلق ومن الاية العامي ومادة الجمع المتجزي وح لا بد من التصرف اما بتقييد الاية
او بصرف شيئا المنون بالتنوين التنكير الظاهر في الوحدة الى الاحكام والاول تقييد
والثاني مجاز والاول اولى بالاتفاق مع ان مورد الحديث قليل ومورد الاية

كثير من حيث المعاني والاول من جملة المرجحات كالخاص والعام مع ان المرجحات

في الاية كما ذكرنا تضعفها لا يقال الحديث المنجبر بالشهرة خبر واحد لا يعتبر في المسائل

لانا نقول لا نسلم اعتبار الاية في مقابل الحديث المنجبر بالشهرة لا يقال الاية معتضدة

بمفهوم حديث اخر من عرف احكامنا فارضوا به حكما لانا نقول حمل الحديث على ظاهره

غير صحيح لان العرفان ظاهر في الفعلي والجمع المضاف مفيد للعموم ومنطوقه لم يتحقق

قطعا ومفهومه مخالف للاجماع للادلة على عدم جواز الرجوع الى المجتهد المطلق

الغير العارف بجميع الاحكام ولو كان عارفا ببعض الاحكام فلابد من التصرف اما بحمل الجمع

المضاف على الجنس المفرد اعني مطلق الحكم او بحمل المراد من العرفان الفعلي الملكي مجازا

والثاني مع انه مجاز مخالف للاجماع للادلة على جواز الرجوع الى من له القوة وان كان

مستنبطا للحكم فعلا فلا بد من الحمل ايضا بان يكون الكلام من كان له القوة بجميع الاحكام

فارضوا به حكما في المسائل التي استنبط فعلا والاول اولى لكونه مجازا واحدا

فانك سلمنا اولوية الثاني لكن لم يثبت كون الاحكام هو القوة المطلقة لجواز

اتمام مطلق القوة فيكون مجملا بالنسبة الى المتجزي ولا يصح الاستدلال وعلى فرض الاول

يحصل التعارض بين هذا المفهوم وبين منطوقه من عرف شيئا والنسبة بينهما عموم

من وجه كما ذكرنا في بينه وبين منطوق الاية والمنطوق مقدم مضافا الى ما ذكرنا من

حيث المنطوقية واعتضاده بالشهرة فتدبر والجواب عن الرابع ان الاصل كما يكون

مع حرمة العمل بالظن كذلك الاصل حرمة التقليد والقدر المخرج من الاول المجتهد المطلق

ومن الثاني العامي بقي المتجزي عن الجهتين تحت الاصل وترجيح احدهما على الاخر

ليس الا التحكم البحت اذا عرفت انتفاء الادلة الشرعية المقطوعة الاعتبار من الاجماع

والاية وغيرهما الدالة على ترجيح احدهما على الاخر فيتعين الرجوع الى حكم العقل للاخذ

للانحصار

والاضطراب وهو مقتضى لوجوب العمل بظنه من وجوه الاول القاعدة المحكم
التي ذكرناها في بطلان الاحتياط ما الثاني ان بعد اجتهاده في المسئلة وحصول الظن
بحكم فرعي كوجوب غسل الجمعة فيكون قول المجتهد المطلق على خلافه من هو ما واذا صار
من هو ما وح نقول هذا المتجزي اما ان لا يكون له حكم او يكون وعلى الثاني اما ان
هو تحصيل القطع او الاحتياط اعني الجمع بين الامرين او الطرح والرجوع الى الاصل او التقليد
او التخيير او العمل الراجح عند العقل وكلها باطل الا الاخير فيتعين لا يقال التقليد وان كان
من هو ما لكنه راجح عند الشرع لانا نقول قد عرفت بطلان المرجحات الشرعية فلا معنى
بذكرها فتطويلها الثالث ان ما ذكرنا من الحق سبق عرفت ترجيحه على الاية ومفهوم
الحديث ومنه يحصل الظن بكون ظنه حجة لنفسه وحجية التقليد من هو ما ثم بعد ذلك
نقول اما ان لا يكون والتقليد حجة له فيجب عليه طرحهما معا والرجوع الى الاصل
او يكون احدهما مجملا حجة فيجب اما الجمع او التخيير او يكون لان ما عليه تحصيل العلم
بالحجية او يكون المتعين هو حجية التقليد او الظن وكلها فاسد الا الاخير وهو المطلوب
والقول بكون حجية التقليد اجماعا عند الشرع قد عرفت فساده م الرابع ان ما ذكرنا
من الاستصحاب في جانب المتجزي قد عرفت ترجيحه على استصحاب التقليد لاعتضاده
بالشهرة فيكون التقليد من هو ما فيكون واجب العمل اما بكونه دليلا شرعيا واما
بالدليل العقلي كما ظهر تقريره من جهة الحكم الفرعي والاصلي اعني الحجية المطلب الثالث
في انه لو حصل كان له قوة في استنباط الحكم من الدليل الاجتهادي لو وجد الدليل
لكن لم يتحقق له الدليل او كان لكن كان مجملا باعتبار التعارض او غيره فهل يكون حكمه
الرجوع الى الاصل كما في المجتهد المطلق لو وقع له مثله او يجب عليه التقليد والحق
الاول وذلك للوجوه الاول الاصل من البراءة والاحتياط والاستصحاب كما كان

لكون رجوع الشك في حجية التقليد لو افتى المجتهد المطلق بالوجوب النفسي
او الحرمة كذالك الى التكليف وفيما افتى بنفي الوجوب الشرطي بمثله الى المكلف به
والاصل نفي التكليف في الاول وفي الثاني الاحتياط حتى يعلم الاثبات في الاول
والنفي في الثاني والمفروض عدم ثبوت حجية التقليد والثاني ظاهر والاجماع
المركب بان كل من قال بعدم جواز التقليد له قال مطلقا ومن لم يقل قال مطلقا
والثالث ان بعد فحصه في المسئلة يحصل له الظن ببطلان ما جعله المجتهد المطلق
دليلا فيتعين له العمل بظنه عاذكرنا نعم لو دار امره بين المحذورين وافتى المجتهد
المطلق بحرمته او وجوبه فالاخذ بما افتى المجتهد المطلق طريق الاحتياط و
لابعد في تعيينه المطلب الرابع في انه لو استنبط الحكم من الادلة السهلة كالشهرة
والاجماع المنقول ولكن لم تكن له قوة في استنباط من الاخبار وغيره من ملاحظة
الدلالة والسند ودفع المعارضات واخذ التراجيح او كانت له قوة لكنه
لم يتفحص او كان له قوة الاستنباط من الادلة الغير المعتبرة او كانت له قوة الاستنباط
الحكم الظاهري من الاصول لكن لم تكن له قوة لاستنباط الحكم الواقعي او كانت
ولكن لم يتفحص منه فهل يجب عليه العمل بما استنبط او يجب عليه التقليد
فالحق وجوب التقليد فيما لم تكن له قوة لاستنباط الحكم من الدليل الاجتهادي
بدفع المعارضات واخذ التراجيح وذلك لانه ليس بمجتهد جزما والاجماع قائم على
وجوب التقليد لمن لم يكن واما فيما كانت له تلك قوة مع عدم الفحص فالحق عدم جواز
العمل بظنه قبل الفحص للاجماع على اشتراط الفحص في الادلة واما في جواز التقليد
او وجوب الفحص من باب المقدمة ثم العمل بظنه فيرجع الى ان الفحص وتحصيل الظن هل
يكون من المقدمات الواجب المشروط او المطلق والاصل مقتضاه هو الثاني
لان الذمة مشغولة بالتكاليف الواقعية الفرعية وبعد ما انسد باب حجية ظنه يكون

يكون الفحص والعمل بمقتضى ظنه مبرء للذمة واما التقليد فلو لم يكن محرما وغير مبرء للذمة
يكون محل الشك اقل وقاعدة الاحتياط تقتضيه وكذا التكليف ثابت فى المسئلة الاصولية
بين الاجتهاد والتقليد والاول مبرء للذمة دون الثانى فيجب تحصيله لا يقال فى
صورة الشك فى الاشتراط والاطلاق يكون مقتضى اصالة البراءة هو الاول
لانا نقول هذا انما يصح فى صورة الشك فى التكليف واما فى المكلف به فلا يجرى
لمعارضته بالمثل تذنيب الموضع الثالث فى انه هل يجوز للمقلد الرجوع الى المتجزى
وكان قوله حجة له ام لا يمكن الاستدلال على الثانى وهو ان المتجزى اما ان يكون
فى مقابل المجتهد المطلق الحى او الميت وعلى الثانى فاما ان يكون المقلد مسبوقا بتقليده
فى زمان حيوته فى المسئلة المفروضة التى يريد تقليد المتجزى ام لا اما الاول فلا
يجوز بوجوه الاول الاشتغال لكون تقليد المطلق مبرء للذمة جزما دون المتجزى
والاصل مع الاول الثانى الدليل العقلى لان القول المطلق اقوى فى نظر المقلد جزما
واقرب الى الصواب قطعا ومعه يتعين لبطلان سائر الاحتمالات الثالث ان المتجزى
قبل صيرورته متجزيا كان مقلدا وكان تقليده حراما بالاجماع والاصل بقاء الحرمة واذا
ثبت الحرمة فيتعين المطلق للانحصار واما الثانى فلما سيجئ فى مبحث التقليد من
عدم جواز الرجوع ثابتا بالاولوية والاجماع المركب واما الثالث فلوجوه ايضا الاول
الاستصحاب وهو انه يفرض وجود المقلد فى زمان حيوة المجتهد المطلق وكان
تقليده والعمل بمستنبطاته واجبا عليه لو كان منحصرا وجائزا لو كان متعددا فبعد
زوال الحيوة يكون محل الشك والاصل البقاء لا يقال الموضوع مرتفع لانا نقول الحيوة
لم تكن جزء للموضوع ولا نفس الموضوع بل كانت حالة من احواله ولا يضر انتفاعها
والا لم يكن الاستصحاب جاريا اصلا كما اوضحناه سابقا والثانى ان المتجزى قبل صيرورته
متجزيا كان حراما تقليد المقلد له وبعد صيرورته متجزيا يكون مقتضى الاصل بقاء الحرمة

ومعه يجب الرجوع الى المطلق الميت للانحصار والثالث ان فتاوى المجتهد المطلق
اقوى في نظر المقلد واقرب الى الصواب فيجب الرجوع اليه لبطلان سائر الاحتمالات
ولكن الحق في المقام هو وجوب الرجوع الى المتجزي في صورة الثالث وذلك لوجوه
الاول استصحاب وجوب التقليد فيما كان المتجزي مسبوقا بالاطلاق لو كان منحصرا
فلم يقلده المقلد عصيانا واستصحاب الجواز فيما كان متعددا ومقتضى الاستصحاب
مقدم على ما ذكر من جانب الميت باعتضاده بظهور الاجماع المركب بان كل من
قال بحجية ظنه لنفسه قال بجواز التقليد منه وباطلاقات الاجماعات المنقولة على
حرمة تقليد الميت ومن هذه الاطلاقات وظهور الاجماع المركب يحصل الظن
القوي بحجية المتجزي وحرمة تقليد الميت ويكون الاستصحاب المعتضد به
اقوى ويتعين العمل به وان كان الاخر كثير المؤيد كما اوضحنا سابقا والثاني
ان قول المتجزي ربما يكون اقوى في نظر المقلد واقرب الى الصواب باعتبار علم المقلد
بقلة مشاغله وغاية بذل جهده دون المجتهد المطلق ومعه يجب الرجوع اليه عقلا
لانتفاء الترجيح الشرعي من الاجماع وغيره مع بطلان سائر الاحتمالات العقلية
من الطرح والجمع وامثالهما ويثبت وجوب الرجوع في غير هذا بالاجماع المركب
وهذا اقوى مما ذكرنا في جانب المطلق الميت لاعتضاد ما ذكرنا بما ذكرنا في
الاستصحاب والثالث رواية ابي خديجة فانه يحصل منه الظن باعتبار قول المتجزي
ويكون حجية قول الميت موهوما ومقتضى دليل العقل تعيين الاول لما ذكرنا من
بطلان سائر الاحتمالات والثالث قاعدة الشغل التي ذكرنا في بطلان الاحتياط
ووجوب العمل بظنه واما في صورة الثاني فلا يجوز الرجوع الى المتجزي لما ذكرنا
في اصل الاستدلال وان كان قول المتجزي اقوى بالنظر الى المقلد واما صورة الاول
ففيما كان المقلد مسبوقا بتقليد المتجزي في زمان اطلاقه يجب عليه البقاء على تقليده

الوجوب في زمان كونه مطلقا

الرابع

تقليده في زمان كونه متجزياً كما ذكرنا وان كان قول المتجزي موهوماً عنده بعد كونه
متجزياً واما في غيره ففي صورة عدم كفاية المجتهد المطلق فيجب لكون وجوده كالعدم
واما مع الكفاية ففيما لم يكن الظن الشخصي في جانب المتجزي فيجب الرجوع الى
المطلق الحي سواء لم يكن ظن في البين او كان في جانب المطلق وذلك لما ذكرنا في
اصل الاستدلال من اصالة الاشتغال لان التقليد لو كان من باب الوصف فهو
في جانب المطلق ولو كان من باب التعبد فكذلك وللاجماع على جواز الرجوع
اليه وللدليل العقلي واما فيما كان الظن الشخصي في جانب المتجزي فلا يبعد القول
بوجوب الرجوع الى المتجزي لعدم ثبوت الاجماع وغيره من الادلة الشرعية على جواز
الرجوع الى المطلق لجواز كون التقليد من باب الوصف لا من باب التعبد الصرف
كما يظهر من اختلافهم في وجوب تقليد الاعلم وح الظن الشخصي يكون في جانب
المتجزي والنوعي في جانب المطلق والعقل حاكم بتقديم الاول بعد بطلان سائر
الاحتمالات من الجمع والطرح واما انهما كامر غير مرة ويدل عليه قوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على كون المراد باهل الذكر هو اهل العلم لانه من
اهل العلم ولرواية ابي خديجة والاخبار وان لم يكونا مثبتين للوجوب لكنهما
مثبتان للجواز فيحصل منهما الظن باعتبار قول المتجزي وبالدليل الرابع فتدبر
الموضع الرابع هل يجوز الرجوع اليه في المرافعات لو كان عالماً بالمسائل التي يرتبط
بها او في المسئلة يرجع اليه ام لا والحق هو وجوب الرجوع لو لم يكن غيره موجوداً
من المطلق الحي وذلك للانحصار لعدم امكان الرجوع الى فتوى الميت في الموارد
الشخصية التي يحدث للمتخاصمين مع ان بالرجوع اليه لا ترتفع الخصومة غالباً ويلزم
من ذلك تعطيل حقوق الناس واما لو كان المطلق موجوداً في عدم الكفاية كما

هو الغالب يجب ايضا لكون وجوده كعدمه واما مع الكفاية ففي كون المتجزي مسبوقا بالاجتهاد المطلق فيجوز للاستصحاب واما مع سبقه بالتقليد فبناء على ما عرفت
السابق من انه لو كان اقوى استنباطا فيجب لما ذكرنا وللظهور الاجماع المركب بان
كل من قال بجواز الرجوع اليه في الفتاوى قال بجواز الرجوع اليه في المرافعات
وان لم يكن اقوى استنباطا فان كان المطلق اقوى فلا يجوز الرجوع الى المتجزي لما ذكرنا
في الفتاوى واما مع عدم الاقوائية فالاحوط ايضا الرجوع الى المطلق الموضع الخامس
في انه هل يجوز له الحكومة من التصرف في اموال اليتامى والمجانين والصغير وامثالها
على فرض استنباطه المسائل التي يرتبط بها ام لا اما في صورة كون المتجزي مسبوقا بالاطلاق
فالحق الجواز للاستصحاب واما مع كونه مسبوقا بالتقليد فاشكال اما في صورة عدم
المجتهد المطلق فلان الاجماع وان كان متحققا على وجوب الرجوع الى المجتهد
مع وجوده والرجوع الى عدول المؤمنين على فرض عدمه وهذا ايضا مجتهد حقيقة
الا ان شمول الاجماع له محل الاشكال فيكون مجملا ولا يصح الحكم بوجوب الرجوع اليه
بناء على كونه مجتهدا ولا بالحرمة بناء على عدم الانصراف ووجوب الرجوع الى العدول
لا العدل الواحد والقول بان ظهور الاجماع المركب من بان كل من قال بجواز الرجوع
الى المتجزي قال مطلقا سواء كان مسبوقا بالاجتهاد المطلق او التقليد وكذا كل من
قال بجواز الرجوع اليه في المرافعات قال به في هذه التصرفات وكذا من عدم تفصيلهم
مع تصريح كلماتهم بان هذه الاسامي الخمسة ممتازة بحسب المفهوم متحدة بحسب المصداق
يحصل الظن القوي بوجوب الرجوع اليه قلت سلمنا لكن حجية الظن في هذه المسائل
محل الشك الاشكال والدليل العقلي لا يعينه لجواز الجمع بينه وبين العدول المؤمنين
هنا فيهما امكن فيجب واما مع عدم الامكان بان لم يقدم المؤمنون او اقدم سواه

وكل من قال بجواز الرجوع اليه قال مطلقا سواء كان مسبوقا بالاطلاق ام لا

ولكن انصافا ان الرجوع الى المتجزي واجب لان مما ذكرنا من ظهور الاجماع وغيره
يحصل الظن بوجوب الرجوع اليه ومعه يتعين بالدليل العقلي سيما فيما كان بعض العدول
كالثلثة موافقا له لكونه جمعا بين المتجزي والعدول دون بعض المخالف انما
الاشكال فيما كان العدول كلا مخالفا له والحق انه لو كان في صورة يحصل الظن
المطلق هو وجوب الرجوع الى المطلق فكذا هنا لما ذكرنا من الدليل العقلي والا
فلا واما في صورة وجود المطلق الحي مع عدم كفايته فكالسابق وامامع الكفاية
فيجب الرجوع الى المطلق لجواز الرجوع اليه بالاجماع ويبقى غيره باقيا تحت الاصل
لكنه ايضا مشكل لانا لو فرضنا كون المتجزي اقوى استنباطا من المطلق في المسائل
المرتبطة بالحكومة مع كونه اقوى تصرفا ايضا فالحكم بجواز الرجوع الى المطلق بالاجماع
محل الاشكال لعدم ثبوت كون الرجوع اليه تعبدا لاحتمال كونه من باب الوصف
ومعه يتعين الرجوع اليه بالدليل العقلي لبطلان سائر الاحتمالات الا ان يتحقق الرجوع الى
العدول للاجماع على وجوب الرجوع الى المجتهد مهما امكن والمفروض امكانه
واذا ثبت ذلك يستحسن الرجوع الى العدول ووجوب الرجوع اليه فيما
لم يكن المطلق موجودا او كان غائبا بالاجماع المركب سيما بعد انضمامه بما ذكرنا من ظهور
الاجماع المركب بين هذا الموضع وموضع القضاوة والفتاوى وكذا عموم المستفاد من
رواية ابي خديجة وقوله ع فاسئلوا او كذا قاعدة التكلم الذي ذكرنا في بطلان
الاحتياط فلا ريب ان بعد ملاحظة هذه الامور يحصل القطع العادي بجواز
حكومته وجواز الرجوع اليه فيها الا فيما كان المجتهد المطلق حيا مع كونه اقوى
ملكة واقوى تصرفا فتدبر ولكن الاحوط هو الجمع بينه وبين العدول مهما امكن
هذا مقام الاول للمقام الثاني في الشرائط وهي امور منها المعرفة بالعلوم

العربية اعني الصرف والنحو واللغة ويقع الكلام فيه في امور الاول في اثبات الشرطية
والثاني في انه هل يكون شرطا للصحة او الماهية والثالث في انه هل يكفي في المعرفة
التقليد او يجب الاجتهاد والرابع في انه هل يشترط الفعلي او يكفي الملكي اما الاول
فالحق انه شرط هيئة للمفردات والمركبات ومعنى الالفاظ من معانيها والاول هو الصرف
والثاني هو النحو والثالث هو اللغة ولا ريب ان بدون معرفة هذه الامور لا يكون
قادرا على استنباط الحكم لا قطعا ولا ظنا ولا يسمى مجتهدا ويصح سلبه عنه واما الثاني
فقد ظهر من مقام الاول كونه شرطا للماهية والتحقق لا الصحة بعد حصول التحقق
واما الثالث فالحق ان المعرفة لا يشترط فيها التدريسي والممارسة في الكتب المعهودة
لكن عادة لا يحصل الاجتهاد بالنسبة الى العرب واما لزوم الاجتهاد او كفاية التقليد
فالاصل وان كان مقتضاه لزوم الاجتهاد الا ان التقليد يكفي بوجوه الاول الاجماع
والثاني عدم امكان الاجتهاد فيها فانها لم يثبت الاتحاد بين اللغة والعرف فذلك لعدم
امكان تشخيص معنى اللغوي للتقدم علينا بسنوات كثيرة رجوعا وفحصا
في عاداتهم والثالث الدليل العقلي وهو انه لو وجب الاجتهاد لوجب في
سائر المقدمات كالاصول بالاجماع المركب والتالي باطل لكون الاجتهاد في الكل
موجبا لتعطيل الاحكام فان قلت لم لا يجوز التقليد في الاصول والاجتهاد في
العلوم العربية قلت هذا خلاف الاجماع ولعدم كونه رافعا للمحذور على تعطيل
الاحكام لانه انما حصل من الاجتهاد في العلوم العربية ~~قلت هذا خلاف الاجماع~~
لعدم الامكان كما ذكرنا لا من الاجتهاد في الاصول لكونه مبانيه امورا سهلة
من العقل والعرف ويمكن الرجوع اليها لتشخيص الحكم بسهولة التقليد والمراد
بالتقليد هو تقليد من كان من اهل الخبرة كصاحب الصحاح والقاموس

والقاموس واما الهما سواء كانوا فاسقين ام لا وذلك للاجماع على عدم اشتراط
العدالة فيهم مع انه لو اشترط يلزم تعطيل الاحكام الغ لعدم وجود عادل فيهم فتدبر
واما تجويز تقليد على تعلقنا بعلامة مثلا او العمل بالاخبار الاحاد المنسوبة الى
المعصوم عم نقلا منهم في حجية المطلق وهل يكون التقليد جائزا فيما كانوا ناقلين اولا
بل يجوز وان كان اخبارا من اجتهادا تهم بالاستقراء والتفحص في فتاويهم والحق
هو الاعم وذلك لوجوه الاجماع القطعي الحاصل من عدم تفصيل العلماء والثاني
قاعدة الحكم لان نقلهم غالبا ينتهي الى من يجتهد لندرة النقل المنتهي الى تصريح
الواضع سيما اذا قلنا بكون الواضع هو البشر وكذا اذا قلنا بكونه هو البشر لعدم تمييز
وح الحكم بحجية النقل عن هذا الاجتهاد مع وسايط النقلة دون حجية هذا
الاجتهاد بلا واسطة ليس الا التحكم والثالث انا لو اعتبرنا النقل دون اجتهادهم
يلزم تعطيل الاحكام لعدم تميز نقلهم عن اجتهادهم غالبا او كون الغالب ظهور
الفاظهم في اجتهادهم وهل يكون التقليد من باب التعبد او الظن والحق
انه من باب الظن بمعنى كونه مفيد للظن بذاته وذلك لظهور الاجماع والاصل
ولا بد له على التعبد بشيء من الادلة اما الاجماع فواضح واما اية النبأ فمفهومها
لانتفاء العدالة ومنطوقا لكونه لكن عنها م مع ان التبين ظاهر في العلم ولا اقل
من الظن واما الدليل الرابع فلتوقفه على حصول الظن واما بالنسبة الى المعارض
فان كان المعارض من الاسباب المعتبرة فالحق اشتراط افادة الظن الشخصي
وذلك للاصل مطلقا ولو كان بما لم يحصل الظن من احد الدليلين ولسائر الادلة
التي ذكرنا فاللازم هو الطرح والرجوع الى الاصل واما لو كان المعارض من
الاسباب الغير المعتبرة كالقياس والدليل الاول فالحق انه من باب التعبد وذلك

لظهور الاجماع وللاجماع على عدم الاعتناء بشان هذه الاسباب وحجية هذا
التقليد انما هو بعد الفحص عن المعارض لا مطلقا كتقليد العامي من المجتهد في الاحكام
وذلك للاصل ولظهور الاجماع واللازم في المعرفة هو القدر الذي يرتبط بالفاظ
الكتاب والسنة مما يستنبط منه الحكم الفرعي وكذا كلمات العلماء لئلا يخالف الاجماع
مطلق الالفاظ ووجه ذلك واضح واما الرابع فالحق هو كفاية معرفة الكلي ولا يشترط الفعلي
وذلك لظهور الاجماع وللزوم عدم وجود المجتهد على فرض اشتراط الفعلي وعن الرابطة
علم الرجال وعلم الدراية والفرق بينهما ان الاول هو البحث عن احوالات العارضة
للرجال الخاصة كالامامية والفطحية والثقة والممدوحية وغيرها كزرارة ومحمد
بن مسلم وامثالهما والثاني هو البحث عن احوالات العارضة للموضوعات الكلية
الرجالية كتعريف الصحيح والحسن والموثق وامثالها وكذلك سائر الاقسام اما وجه
الشرطية للادلة فلان الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الاعتقاد
من القطع والظن من الدليل بعد فناء التاريخ وبارادته ولما كان الغالب في الادلة
التي يستنبط منها الحكم هو الروايات ولما كان الروايات المنتسبة الى اهل العصمة
بعضها كاذبا وجعليا باعتبار كون راويه كاذبا وجاعلا فحينئذ لم يكن للشخص
قوة يمكنه التمييز بين الكاذب وغيره قطعا او ظنا فلا يحصل القطع ولا الظن
بارادة التاريخ وبجملة فلم يكن مجتهدا وعلى فرض حصول الظن احيانا
لم يكن مجتهدا ايضا ايضا لعدم اعتبار الروايات قبل الفحص في السند بالاصل و
الاجماع وقد حققنا سابقا من ان الاجتهاد موضوع للصحيح من حيث الاسباب
وعلى فرض تسليم كون الاخبار الكتب الاربعة كلها معتبرة لا بد ايضا من معرفة الرجال
لان من جملة المرجحات السندية كالصحيح الاعلى على الموثق اما من باب افادة

افادة الظن كما هو الحق او التعبد كما عليه بعض ولا بد في المرجح من حيث السند
في مقام الاحتياج من المعرفة بالرجال حتى يمتاز الصحيح من غيره وبدونه لا يمكن الترجيح
وتحصيل الظن ومعه لا يكون مجتهدا جزما وما ذكرنا من الشرطية انما هو على جميع المذاهب اما
على مذهب من قال باعتبار الاخبار من باب الاجماع فواضح لعدم الاجماع في الضعيف
لو لم ندع خلافه ولا بد من التمييز بينه وبين غيره حتى يعمل بالثاني دون الاول
مع ان الاجماع غاية ما سلم انما هو بعد الفحص وايضا المعرفة لا بد منه في مقام التعارض
واما على مذهب من قال باعتبارها من باب مفهوم الاية فلتوقف تمييز العادل من الفاسق
حتى يعمل بالاول دون الثاني وكذا لو اعتبر المنطوق لتوقف التبين في خبر الفاسق دون
غيره على معرفتهما واما على مذهب من قال باعتبارها من باب الاحتفاف بالقرائن
فلان من جملة القرائن هي القرائن الداخلية وعلى مذهب من قال باعتباره من باب
الظن لاجل الانسداد مع بقاء الاصل الاولي فلان القدر المتيقن الخروج انما هو
بعد الفحص واما قبل الفحص فلا ولان الظن الحاصل بعد الفحص يكون اقوى من قبله كما انه
من ان قبل الفحص لا يكون لنا ظن او يكون ضعيفا ثم بعد الاطلاع يكون وانه ملياً عادلا
وهكذا يحصل الظن القوي والقدر المتيقن الخروج هو الظن الاقوى ولان الخبر الضعيف
لم يكن حجة عند صح ولا بد من تمييزهما من غيرهما حتى يعمل في الثاني دون الاول وايضا
لا بد من المعرفة في مقام التعارض لكون الظن في جانب الصحيح دون الموثق وكذا على
مذهب من قال بانقلاب الاصل بقاعدة التكلم لان القول بالعمل بعد الفحص دون
غيره والاقوى دون غيره والصحيح والحسن والموثق والمنجبر دون غيره لبين تحكما و
هو واضح بني الكلام في مذهب الاخباريين القائلين بقطعية اخبار الكتب الاربعة
او الاعم ولهم وجوه واهية قد فصلناها في محله ولا باس بايرادها هنا

امام

مع ايضاح فسادها اجمالا الاول مشتمل على مقدمات الاولى ان صدور هذه الكتب
الاربعة من المشايخ الثلثة قطعي كقطعية الكتب المصنفة من مصنفيهم الثانية ان
اخذهم وانتخابهم هذه الكتب من الاصول الاربعمائة المشهورة المعول عليها واليها
والمعتمد عليها بين الامامية والعمل المعول بها في زمان الائمة ع قطعي اما باخبار المشايخ
كما في عبارة الصدوق لم اقصد قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه بل قصدت
الى ايراد ما افتي به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما بيني وبين ربي الى ان قال
وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع والمراد فهو المرجع للكل
بقرينة حذف المتعلق وذكر صاحب الاصل كالحسين بن سعيد وحريز بن عبد الله السجستاني في
وغيرهما قريب منه في التهذيب واما باخبار غيرهما من العلماء واما بالقرائن الحالية بكون
هذه المشايخ من الاجلاء ومحتاطين غاية الاحتياط فكيف ينقلون الاخبار الاحاد من
الاصل الذي لا يكون معتمدا او معتمدا عند بعض دون بعض مع علمهم بكون اخبار الاحاد
مختلفا من حيث الحجية والعلم وليس ذلك الا التدليس او المقالية كترديدهم بين اللفظين
المحتملين كما في الكافي في باب تطهير الارض ان بينكم وبين المسجد زقاقا قذرا فقلنا ان
بيننا وبين المسجد الخ وكذا غيره وذكر الخبر بطرق متعددة وامثالها مع ان معنى الاصل هو
ما ثبت جواز العمل به بنص الائمة ع وتقريرهم وان اشتمل بعضها على ما علم انه من غيرهم تقية
الثالثة ان اخذ الاصحاب الاربعمائة او انتخابها من الاصول الاربعمائة لا الالف او ستة
الالاف المعمولة في زمان الائمة ايضا قطعي الرابعة ان بعد كون الاصول معمولا بها في
زمان الائمة ع اما ان يكون كلها مرضيا لهم صادقا في الواقع ام لا وعلى الثاني يحرم عليهم ع
الردع والفرض عدمه فانحصر بالاول لعدم ثالث في البين او ان انتخاب هذه
الاجلاء الاذكياء الفطن من انتخاب مثلهم يفيد العلم العادي بصدق نقلهم او
بان اخذ الاصحاب رضوان الله عليهم الاصول الاربعمائة لا يكون الا من كانوا اهل الصحيح
بفهم عند الناس كقطعنا بتقية الصدوق فاذا كان صاحب هذه الاصول

قاطعين يبعد عادة مخالفة قطع الحاصل لهذه الجماعة من صاحب الأصول وغيرهم
للواقع الثاني ان تدوين هذه المشايخ هذه الكتب ليس الا لغاية في الارشاد و
الهداية لا للاغراض الدنيوية فلا بد لهم من نقل ما يكون حجة عند الكل لحصول الغاية
التامة ولئلا يلزم التدليس ولذا عمل الصحيح في كلام الشيخ على الصحيح الاعلى مع كون
اصطلاحه فيه اعم منه ومن غيره وما يكون حجة عند الكل ليس الا الخبر المتواتر او
المحفوف بالقرينة او الموافق للكتاب الكريم كما صرح به الشيخ في اول التهذيب وهذه
الثلثة لا ريب في حجيتها من حيث السند للقطع بالصدور الثالث ان المشايخ الثلثة
يظهر من كلماتهم قطعهم بالصحة كما في الفقيه احكم بصحته وما لم يكن الشئ مقطوعا كيف يحكم
هكذا وكما في التهذيب اذ كل مسئلة مسئلة فاستدل عليها اما من ظاهر القران او السنة
المقطوع بها من المتواترات او المحفوف بالقرائن واما من اجماع المسلمين ان كان ثم اذكر
بعد تلك الاحاديث المشهورة الخ واذا كانوا قاطعين بالصحة اعني المطابقة لما قرره الائمة
معناها هو هنا الصدور عن المعصوم ع وسماه ع بالكافي ولو لم يكن صدقا فيجب عليه ع
الردع وينافيه تسميته الملي الكافي والخامس ان الاستقراء وتتبع سيرة السلف
يكشفا عن ان علمائنا كانوا يعملون بكلما حصل الظن بانه مراد المعصوم ع وان في رواية
ضعيفة فلا حاجة الى ملاحظة حال الرواة بل المتبع انما هو الظن والسادس مشتمل
على امور الاول ان الاختلاف تحقق في العدالة وعدد الكبيرة ولا يمكن الاعتماد
على تعديل المعدل وجرح الجارح الا بعد معرفة موافقة مذهبهم لمذهب المجتهد
العامل على مقتضى جرحهم وتعديلهم كيف يمكن تحصيل العلم في الموافقة و
المخالفة سيما مع كون تعديل بعضهم مبنيا على تعديل من تقدم عليهم مع جهالة الحال
في الموافقة والمخالفة الثاني ان بعض الاصوليين اعتبر في التزكية شهادة العدلين

فيبعد مخالفة قطعهم للواقع عادة
والرابع ان الكافي شريف متصور
بانه وصل الى المعصوم ع
كان ع

وبعضهم اكتفى بالواحد ولا يعلم مذهب المعدلين فى ذلك مع ان تعديل اغلبهم
مبنى على تعديل من تقدمهم الثالث ان كثيرا من الرواة كان فى اوائل امرهم غالفا
فى المذهب ثم رجع وحسن ايمانه واما العكس والفقهاء يعدون حديثه صحيحا مع
جهالتهم بالتاريخ وكيف يمكن العلم بالتاريخ الرابع ان العدالة بمعنى الملكة لا يمكن
اثباتها بالشهادة والجرح لان حجيتها منوط بالحس الخامس ان شهادة الفرع
غير مسموعة سيما اذا كان شتان للترتب كما فيما نحن فيه السادس انه لا يمكن
العلم بالمعدل والمجروح بسبب اشتراك الاسم وغيره وكذا لا يمكن العلم بصحة
السند باعتبار احتمال كون ما سقط من الرواة ضعيفا فلا فائدة فى الجرح والتعديل
السابع انا نرى الغفلة والغلط فى كثير من طرف روايات الشيخ عند نقل الاخبار
من الاصول كانه روى مرة من صاحب الاصل ومن روى عن الامام ع فهذا مرسل
مقطوع والغافل يتوهم كونه مسندا كما وقع ذلك فى كتاب الحج فى روايات الشيخ
عن موسى ابن القسم البجلى وكذا لك كثيرا السهو فى الاسناد بكلمة المجاوزة وواو
العطف فيذكر مكان الاول الثانى وبالعكس وامثال ذلك ثم يظهر لنا حصول
ذلك فيه والجواب عن الاول ان المقدمة الاولى مسلمة والقول بمنعها باعتبار احتمال
عروضها لسهو والخطاء والنسيان مع اختلافها فى بعض الموارد بحسب المتن
مدفوع بان الكلام انما هو فى الاخبار الغير المختلفة بحسب المتن واما احتمال عروض
الخطاء والسهو والنسيان لا يكون مضرا فى القطع العادى كما فى نسبة الكتب المصنفة
الى مصنفيهم والقول بعدم حجية قطع العادى مدفوع ببداهة فساد هذه الدعوى
واوضحنا حجيته فى حجية المطلق المظنة واما المقدمة الثانية اعنى اخذ المشايخ
هذه الكتب من الاصول المعول عليها باخبار المشايخ فلاحتمال ان يكون المراد

المراد هو كونها معمولا عند جميع الناس او عند الاغلب والاول ادعاء للاجماع و
هو امر خفي لا يفيد قول مدعيه القطع بذلك ولذا انكره المحقق جماعة وانكر
الاطلاع عليه بعض اخر مع انه ينافي مذهب المدعي لانه قائل بعدم حجيته نعم
لو كان الخبر عن امر جلي ممن كان متحرزا عن الكذب قطعا مع كون الخبر مناسبا
المخبر عنه كرايت في المبصرات وسمعت في المسموعات لاسمعته في المبصرات
يفيد القطع بالصدق عادة والاول والثالث مسلم في المقام لكن الثاني منفي
لكونه اخبارا عن امر خفي كما عرفت مع ان التعويل ايضا من الامور الخفية لان
التعويل الظاهري لا يوجب القطع لجواز كونه بسبب غرض اخر كما نعرف في مرجعية
بعض الرؤساء مع ان التعويل لم يكن مشاهدا للمشايخ او منقولا بالتواتر بل كان
من اجتهادا فهم من تميز المعمول من غيره كما يشهد بذلك قولهم مستخرج وافق و
بعض للاخبار وكذا العكس ولا يكون الاجتهاد ايضا قطعيا كما يشهد بذلك بناء
الصدوق على العمل بتصحيح استاده ابن الوليد ومع كون استاده على العمل بالاحاديث
بناء م
الظنية لا يقال ينافيه قوله واحكم بصحته لانا نقول يجوز على سبيل الظن باعتبار
كون الظن معتبرا عنده كما في المجتهد يفتي وليس له الا الظن مع ان دعوى القطع
بكون صاحب الاصول كلا معولا لكل فرد من افراد الناس بعيدة الكذب كما نرى
في كتب الرجالية من الاختلافات الكثيرة في حقهم وكما نرى في حال الناس الذين
كانوا مرجعا في عصرنا كذلك مع انهم مختلفون فيهم الناس بعضهم عن بعض و
هكذا سلمنا حصول القطع لهم لكن لا يفيد القطع لنا سلمنا امكان حصول القطع
لكنه انما يتحقق لو كان من باب النقل لا من باب الاجتهاد سلمنا لكنه انما يكون
فيما كان المشايخ متفقا في النقل واما فيما صدر من احدهم دون اخر فليس كذلك

واما الثاني اعني لو كان المراد هو كون الاصول معولا عند الاغلب فيرد عليه ما اورد
في السابق الا فيما اورد على الاجماع بانه امر خفي لعدم ادعاء الاجماع ح لكن يرد عليه
ان غلبة الاعتماد لا يفيد الا الظن وجهة اول الكلام فح لا يصح انضمام المقدمة الثالثة
اعني وجوب الردع لو لم يكن فالواقع عرضيا لجواز ان يقال الوصعات الردع ليس الا القاء
الخلاف في البين والمفروض تحققه هذا بالنسبة الى اخبار غيرهم مع امكان منع تحققه هذا
بالنسبة الى شهادة المشايخ بالاخذ من الكتب المعول عليها وكذا بالنسبة من غيرهم واما بالنسبة
الى القرائن فليس الا قرائن ظنية ومع فرض كونها قطعية غايته اثبات كون اخذ المشايخ
من الكتب المعول عليها حسب اجتهاداتهم ويرد عليه ما اوردنا سابقا واما قوله في الاخر
هذه المقدمة ان معنى الاصل الخ فالجواب عنه اولا بمنع حصول القطع بجواز العمل
بكلما فيها وان كان راويها من الكذابين المشهورين الذين ورد عليهم اللعن ولزوم
الاجتناب عن الائمة او من الضعفا مع انه لا ينفي الاحتياج الى التميز في المتعارضات
واقربه الخصم في هذه الصورة فتدبر واما المقدمة الثالثة ففي استدلاله بعدم الردع
ممنوع بان الردع موقوف على علم المعصوم ع بكون بعض الاصول المصنفة في هذه
الاصول الكثيرة كاذبا وهو ممنوع لجواز عدم علمه بذلك لما اثبتنا من كون علمهم اولئك ربما
والاصل عدمه بل العادة تقتضي العدم سلمنا حصول العلم بذلك لكن الردع موقوف على
امكانه وهو ممنوع لجواز خوف التقية سلمنا الامكان لكن عدم الردع ممنوع لجواز الردع
وعدم الوصول الينا وليس اثبات هذه المقدمة الا بالظن على ان الردع محقق
بالاخبار المستفيضة منها عن الصادق ع لكل رجل منا رجلا يكذب ومنها عن ابي عبد الله ع
انا اهل البيت صادقون لا نخلو من كذاب علينا فيسقط صدقنا بكذبه ومنه ع لا
تقبلوا حديثا الا ما وافق الكتاب او السنة المتقدمة فان المغيرة ابن سعيد دس
في كتب ابي احاديث كثيرة لم يحدث بها ابي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف

الى شهادة المشايخ بالاخذ من الكتب المعول عليها وكذا بالنسبة م

خالف قول دينا وسنة نبينا ومنها عن يونس قال اتيت الى العراق فوجدت بها قطعة
من اصحاب ابي جعفر ع ووجدت اصحاب ابي عبد الله ع متوافرا فسمعت منهم واخذت
كتبهم وعرضتها من بعد على ابي الحسن الرضا ع فانكر منها احاديث كثيرة ان يكون من
احاديث ابي عبد الله ع على انه لو اغمض في المقدمة الثانية بقول بل الاغلب فنقول الاختلاف
بين الناس ربما ورد في بعض الروايات نحن نلقي فيكم الخلاف مع انه يجوز ان يكون
نادرا على ربع بعض دون بعض واما قوله في المقدمة الثالثة بان الانتخاب من
الانتخاب يفيد القطع بالصدق ممنوع بان الانتخاب انما هو من باب حسن الظن
لا القطع سلمنا الثاني لكنه من باب الاجتهاد في الامور الخفية لا من باب النقل عن امور
الجلية فلا يفيد القطع لنا سلمنا افادة القطع لنا لكنه فيما كان المشايخ متفقا في نقله لا فيما
انفرد كل منها سلمنا لكن عادة يحصل القطع بعدم مطابقة البعض من جميع هذه الاجتهادات
للواقع ولا اقل من الظن او الوهم وهو يكفي لاعمال الرجال وعدم قطعية الاخبار واما
قوله في المقدمة الثالثة او بان اخذ الاصحاب لا يكون الا ممن كانوا قاطعين بثقتهم
ويبعد عادة مخالفة قطع جميع هذه الاصحاب للواقع ممنوع اولا بجواز كون تعد
تعديلهم من باب الظن كما نرى في هذا الزمان من كثير الناس سيما اذا كان الظن
مما يجوز الاعتماد عليه شرعا كالشهادة مع كون العدالة عندهم مجرد ستر العيوب الظاهرة
وكون بعضهم كذلك سلمنا كونهم قاطعين بذلك لكن لا يوجب القطع بذلك الا اذا
كان كل منهم قاطعين بثقة كل واحد واحد لا التبعيض وهو ممنوع لجواز التبعيض
والتلفيق بكون بعضهم معتمدا عند بعض دون اخر كما في هذه الزمان بل العادة
يمنع كون كل صاحب هذه الاصول معتمدا عند كل فرد من افراد الناس وتشهد
على التبعيض جرح بعضهم بعض الاخر لان التعويل عليهم ليس الا بنقل ما سمعوا و

والعمل به لا يكون باخبار المعصوم ع بل كان من باب اجتهاداتهم كما نرى طريق الناس
في زماننا في الفتاوى من المجتهدين فيعتقد بعضهم بعضا دون آخر سلمنا القطع بذلك
لكن احتمال الخطاء والسهو في النقل باعتبار كون بعضهم كثير السهو موجود بعضهم
سلمنا عدمه لكن احتمال خطاء البعض في الفهم موجود بل يقيني عادة كما نرى في مقام
التدريس من ان التلامذة يفهمون كل منهم من كلام الاستاد غير ما يفهم منه الآخر
وينقلونه وينسبونه مع ان مراده لم يكن الا شيء واحد ولا يكون مضرا بالثقة لاعتقاد
بصواب فهمه على ان احتمال النقل بالمعنى موجود مع احتمال خطائه من حيث ذكر
الالفاظ على قانونها حتى يكون مؤديا للمقصود سلمنا القطع بصدور الاخبار في الكتب
الاربعة او الاعم لكن من جملتها اخبار العلاجية الدالة على وجوب اخذ قول الاوثق
واللازم ح تميز الاوثق من غيره حتى يؤخذ بالاول دون الثاني والتميز موقوف على معرفة
الرجال ودعوى نفي القطع بصدور هذا البعض دون غيره ليس الا تحكما وعنادا
ولجاجا لعمري دعوى قطعية صدور هذه الاخبار كلا من المعصوم ع عادة خلاف
العادة بل العقل بعد ملاحظة كون هذه الاخبار الكثيرة المنقولة عن هذه الوسائط حين
بالانتخاب مع كون الكذابين في البين وخلط احاديثهم باحاديث الامام ع مع وجود
النقل بالمعنى واحتمال الخطاء والسهو وامثالها تحكم عادة او ظنا بكذب بعضها وجعل
فلا بد من التميز وهو موقوف على الرجال مع ان على فرض تسليم القطع بالصدور ولا بد
من معرفة الرجال فيما كان الترجيح منحصرا بمخالفة العامة مع عدم معلومية مذهبهم من الخارج
وتوقفه على معرفة حال الرجل من كونه من العامة فيحصل الظن بكون خبره تقية دون
دون من كان اماميا واما الجواب عن الثاني فاولا بمنع كون مقصودهم الفائدة العامة
لجواز ان يكون المقصود هو الفائدة لمن عمل باخبار الآحاد واما ما ذكر من حمل اجماع الشيخ

الشيخ على الاجماع المصطلح والصحيح على الصحيح فان لا نمنع ع وثانيا انما هو لاجل كونهما
ظاهرا فيهما فذكرهما وارادة غيرهما تدليس ولا يلزم في المقام تعدد لفظ ظاهر في نقل
نقل الاخبار المتواترة واما الكلام في التهذيب فلا اشتباه متواتر باحاده مع ان
في الاستبصار لم يكن كذلك وثالثا سلمنا لكن نمنع كون مرادهم حصول الفائدة بمجرد
لجواز كونه معلقا على حصول شرائط العمل لعامل كل على مذهبه من العلم بالاحتفاف
او بالثقة او الظن كما هو دأب المصنفين والمجتهدين يصنفون الفقه للعامي
لعمله بشرط حصول الشرائط له من حصول العلم له باجتهاد المصنف وعدالته واعلميته
واما الجواب ثالثا سلمنا عدم نقلهم الاحاد لكن يجوز ان يكونوا ظانين بكونه
متواترا ورابعا سلمنا كونهم قاطعين لكن لا يفيد القطع لنا بتواتره لجواز خطائهم
في اجتهاداتهم من تمييز المتواتر من غيره نعم لو كان من باب النقل لامكن ويدل على
الاجتهاد قولهم مستخرج من كتب المعول عليها سلمنا حصول القطع لكن انما هو
فيما كانوا متفقين في النقل مع ان العادة تقتضي خطائهم ولو في واحد من هذه
الاخبار واما الجواب عن الثالث فان لا يمنع كون قوله احكم فانى والا على كونه
قاطعا بذلك لجواز كونه ظانا من الدليل المعتبر كما في فتوى المجتهد ولعله كان خبر
الواحد عنده حجة كما يشعر به ما ذكرنا من بنائه على العمل بتصحيح شيخه ابن الوليد وثانيا
سلمنا الدلالة لكنها لا تثبت الا بالادلة الظنية سلمنا ثبوتها بالدليل القطعي
لكن اثبات ارادة المعنى الحقيقي منه لا يتم الا بانضمام اصالة عدم القرينة وهو لا
يحصل الا العلم الشرعي بالصدور لا العلم العادي بالصدور سلمنا حصول
القطع له لكنه لا يفيد القطع لنا كما ذكرنا الخ ما ذكرنا في الجواب عن وجه الثاني
واما الجواب عن الرابع فان لا يمنع وصول الحضرة للمعصوم ع والدليل عليه

ليس الا الادلة الظنية والتمسك بها دون واضح وثانيا سلمنا لكن نقرب ثم انه ممنوع
سلمنا لكن علمه بتفاصيله كلا ممنوع وكذا تسميته بالكافي ممنوع واما الجواب عن الخامس
فانه لا يمنع كون الاستقراء وسيرة السلف على العمل بمطلق الظن كما يظهر من السيد
وابن ادريس انكار العمل باخبار الاحاد واعمالهم ببعض اخبار الضعاف كان
لاجل الاحتفاف كما نقل بالضعاف بعد ثبوت الانجبار سلمنا السيرة لكن في مقام
التعارض لابد من تميز الثقة عن غيرها لاجل تحصيل الظن والعمل به مع ان العمل بمطلق مستلزم
للهرج والمرج فلابد ان يكون منضبطا واما الجواب عن السادس فعن امر الاول بان
عدم التمكن من العلم الوجداني او الشرعي لا يستلزم نفي وجوب تحصيل الظن من الاجتهاد
او الشهادة بالثقة بل مع عدم التمكن من العلم تحصيل الظن في مقام التعارض لبطلان
ترجيح الموهوم او التسوية بين العمل بالخبر الضعيف فاسد للاصل وح لابد من تميزه
من غيره واما عن امر الثاني فبمثل ما ذكرنا في الاول واما عن امر الثالث فاولا بان
جهالة حال هذه الاشخاص لا يكون دالا على عدم الاحتياج الى ملاحظة الرجال
عن تميز غيرها منها وثانيا بانه يمكن تحصيل الظن من كتب الرجال بتعيين التاريخ ومع
عدم امكان العلم يتعين للدليل العقلي الدال على بطلان سائر الاحتمالات واما عن امر
الرابع فاولا يمنع كون ثبوت العدالة والملكة منوطة بالحس لجواز ثبوتها بالشهادة
وثانيا بكفاية محسوسية اثارها من الزهد والورع واتيانها بحيث يوجب العلم بها
كما نرى حصول العلم لنا بالملكة بملاحظة اثارها او شهادة العدلين سيما اذا كانوا
كثيرا وثالثا بان عدم التمكن لا يستلزم نفي وجوب تحصيل الظن لدليل يكون واجبا بالعقل
ورابعا بمنع كون العدالة هي الملكة المخصوصة والعلم به لجواز كفاية العلم بستر الظاهر
او الحسن الظاهر واما عن امر الخامس فبما تقدم من منع كونه منها وحصول اليقين منهم و
من ٢ كفاية الظن مع عدمه واما السادس فبما تقدم ان يتعين مع عدم امكان العلم يتعين

يتعين العمل بالظن واما عن السابع فبان السهو النادر والغفلة القليلة لا توجب
انتفاء الظن من حال الثقة الضابط ومع الكثرة والغلبة اذ لا شك ان
السهو منهم نادر اذا عرفت وجه توقف الاجتهاد على الرجال فاعلم ان الموقوف
عليه انما هو معرفة الرجال التي يتوقف عليه استنباط الحكم لا جميع رجال العالم والمناط
هو الملكة لا الفعلي والا لزم ان لا يتحقق الاجتهاد والمجتهد ويلزم من ذلك تعطيل الاحكام
واما ان المعرفة هل يجب ان تكون على سبيل الاجتهاد بالرجوع الى الكتب الرجالية مهما
لم يمكن تشخيص حال الراوي بغيره او يكفي التقليد لتصحيح الغير وعلى الاول هل
هي يكون من باب الشهادة فيعتبر شهادة العدلين او النبأ فيكفي الواحد من باب
الظنون الاجتهادية فالحق هو الاخير في الثاني وكذلك في الاول في الجملة على الاظهر
وتوضيحه في حجية المظنة ومن الشرائط علم الاصول والمراد به هو المعرفة بالاحوال
العارضة للادلة من جهة التي يستنبط منه الحكم كالكتاب حجية وامثاله واثبات الحالة
العارضة له بعد ثبوت الحجية من جهة التي يستنبط منها الحكم كحمل المطلق على المقيد
وكذا المجمل على المبين وحمل العام على الخاص او حمل الخاص ناسخا له او كون اللفظ
مفيدا للعموم او للخصوص وكذا نوك الاستعمال وكون الامر مفيدا للوجوب او لا
والنهي للدوام ام لا او كون المشتق موضوعا للفعلي او مجازا في الملكي ام لا والامر الوارد
بعد الحظر حاله كذا وكون الامر مقتضيا للامر بعد ما ثرا او للنهي عن الضد ام لا او النهي
هل يقتضي الفساد ام لا والخطاب هل يختص بالشافهين ام لا واللفظ المجرد حكمه
ومع القرينة كذا وفي صورة الشك كذا والمجاز المشهور كذا والمصطلح عليه في زمان
الشارع هل يكون معنى الشرعي او اللغوي او العرفي والكلام بل يكون محمولا على عرف
السائل او المسؤول وعلى فرض اللغوي معناه ماذا وعلى العرفي لا بد من تشخيصه بالامارات

وكذا تقسيم الالفاظ وتعارض الاحوال وعنوان التاسي فان الكلام في هذه الامور
كلها انما هو بعد فرض حجية الكتاب والسنة وكذا التعادل والترجيح هذا فيما كان
مدلولا من الادلة واما فيما لم يكن دليل او كان وكان مجملا من حيث الدلالة او الارادة
او من باب التعارض مع عدم المرجح في البين فلا بد من باب اثبات حجية الاصول من
البراءة او الاحتياط او التخيير او القرعة او التوقف او الاستصحاب او التفصيل وهكذا
وتوضيح المقام على وجه يكشف به الحجاب عن وجه المرام هو انا نقول بعد القطع بكوننا
مكلفين بالاحكام بما كلف به امثالنا فهي بقاعدة الاشتراك فلا بد لنا من تشخيص
ما ثبت لنا فهي تارة تثبت بالقطع الحاصل من العقل والاجماع وهو موقوف
على اثبات حجيتهما وينفتح منه باب الاجماع و التحسين والتقبيح واجتماع الامر
والنهي ومقدمة الامر وامثالها وتارة تثبت باللفظ كالفاظ الكتاب والسنة وهو
موقوف على اثبات حجيتها صدورا ودلالة وينفتح منه باب الكتاب والاخبار
ثم بعد اثبات الحجية لا ريب ان اللفظ له قانون عرفية وعقلية بعضها كسبية
وبعضها جبلية من جهة الحمل على المجاز والحقيقة كان اهل زماننا فهل يفهمون
منه المعنى ويحملون الالفاظ عليه متى سمعوه وثانيا يفيد لنا ايضا فلا بد من تمييز
القوانين وتشخيصها من حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد وغالب الامور
التي ذكرنا من كون اللفظ المجرد محمولا على الحقيقة ومع القرينة على المجاز وامثالهما ثم
حمل اللفظ الصادر من الشارع على الحقيقة لا بد من معرفة الحقيقة الثابتة في زمانه
لا غيره وينفتح منه باب الحقيقة الشرعية والصحيح والاعم وتعارض العرف واللغة
وتعارض عرف السائل والمسئول ثم على فرض اللغة لا بد من تمييز حقيقة اللغوية من
مجازاتها وينفتح فيه باب تقسيم الالفاظ واثبات حجية قول اللغوي واصالة عدم
الاشتراك وعدم الترادف وامثالهما من مبادي اللغوية وعلى فرض الشرعي او العرفي
او الاتحاد بينهما وبين اللغة لا بد من اثبات الحقيقة العرفية والمتشرعة وينفتح منه اثبات

اثبات حجية الامارات ليتميز بها الحقايق الثابتة في العرف سواء كان متحدا مع اللغة
كالاوامر والنواهي والامر بالشئ والنهي في العبادات والفاظ العموم والمشتقات
وهكذا او كان مختلفا مع فرض تقديم العرف ثم بعد اثبات القوانين وتشخيصها
ففي بعض المقامات لم يتميز القانون كالمجاز المشهور عند المشهور وكذا الامر
الوارد بعد الحظر والقيد المتعقب وامثالها فلا بد من بيان وبيان الحق فيها
من التوقف ثم بعد اثبات القوانين قد يحصل القطع بكون هذا الخبر الملقاة الى
المشافهين مجردا عن القرينة او معها وقد يكون محل الشك وعلى الثالث لابد من
بيان حجية اصالة الحقيقة وقد تكون القرينة متصلة وقد تكون منفصلة و
ينفتح منه باب جواز تاخير البيان هذا فيما كان دليل من جانب الشارع واما
فيما لم يصل الدليل الينا باعتبار السوانح الحاصلة في البين او وصل ولكنه كان
مجملا او متعارضا مع عدم المرجح في البين لابد من اثبات حجية الاصول ثم بعد اثبات
حجية الاصول كالبراءة والاحتياط قد يكون العمل بالاول مستلزما للخروج عن
الدين وبالثاني مستلزما للعسر والحرج باعتبار انسداد باب العلم الشرعي باعتبار
عروض السوانح ومعه لابد من عنوان حجية المظنة وقد اورد الاخباريون
على توقف الاجتهاد بالاصول ايرادا وهو ان الاصول لم تكن مدونة في
الصدر الاول في زمن الصحابة وتابعيهم بل كان عملهم على الاخبار وانما حدث
تدوينه في زمان ابن الجنيد ومن تاخر عنه واذا لم يكن عمل الصحابة على هذه
الاصول فتكون اشياء مخترعة لم يرض به الائمة والصحابة وتابعيهم ومع
ذلك كيف تكون حجة بل يجب العمل بما كان معمولا عند الصحابة
ومرضيا عندهم وعند الائمة ع واما في بعض الموارد التي لم يصل دليل او وصل

فيجب التوقف والاحتياط في العمل ان امكن كمسئلة اجتماع الامر والنهي فمهما
امكن الصلوة في غير الدار المغصوبة فيجب ومهما لم يمكن فان كان التكليف
باقيا يجوز ولا يكون من موارد اجتماع الامر والنهي ففي المورد لو انحصر
المكان بالدار المغصوبة مع بقاء وجوب الصلوة فلم يكن نهيا للادلة الشرعية
النافية للتكليف بما لا يطاق ولو لم يحصل القطع بثبوت التكليف فيكون
المرجع الى العمومات كقوله كل شئ مطلق الخ لهذا في غير تعارض النصين واما
فيه فيجب التخيير للاخبار القطعية الصادرة الامرة بالتخيير انتهى وفيه ان عدم تدوينها
لا يدل على عدم وجودها وكونها فيهم بل نقطع بوجودها عندهم معلون
بها جزما مثلا كون اللفظ المجرد محمولا على الحقيقة ومع القرينة على المجاز وكون
المشتق مفيد الكل والعام محمولا على الخاص وكذا المطلق والمجمل على المقيد والمبين
وامثالها مما لا اشكال فيه في جميع اللغات وبعد القطع بكوننا مشاركين لهم في التكليف
لا بد لنا من تشخيص الاوضاع الثابتة في زمانهم حتى نحمل الالفاظ عليها مجردة عن
القرينة ومع القرينة على غيرها لعدم توجه الخطاب الينا حتى يكون تكليفات الشارع
بحسب اصطلاحاتهم والقول بعموم الخطاب ايضا مسئلة اصولية ويتفرع عليه تعارض
عرف السائل والمسئول في بعض الموارد وهو ايضا مسئلة اصولية ثم في تشخيص الاوضاع
قد يحتمل ان يكون الموضوع له مستحدثا من جانبه فيحتاج الى اثبات الحقيقة الشرعية
او نفيه او التوقف فيه وكلها مسائل اصولية ثم يتفرع عليه الصحيح او الاعم او التوقف
وهذه ايضا مسائل اصولية وقد ينقطع بعدم حدوث الوضع من جانبه لكن يكون محل
الشك من ان الموضوع له هل هي الحقيقة اللغوية او العرفية على فرض الاختلاف
وتقديم الاول والثاني او التوقف وكلها مسائل اصولية ثم على الاول لا بد من
تمييز حقايق اللغوية من مجازاتها وينفتح منه باب المبادي اللغوية من حجية
قول اللغوي وتقسيم الالفاظ واصالة عدم الاشتراك وعدم الترادف واصالة

واصالة التأخر وعلى الثاني او مع القطع بالاتحاد بين اللغات لابد من تميز الحقايق عن غيرها
وينفتح منه باب الامارات وتعارضها ويتفرع عليه باب الاوامر والنواهي والفاظ
العموم والمشتق وتشخيص المطلق والمجمل وامثالها وكلها نفيا واثباتا وتوقفا مسئلة
اصولية واما في صورة الشك في الاتحاد فينفتح منه باب حجية اصالة عدم النقل ثم
بعد اثبات الاوضاع الثابتة في زماننا فهم قد يحصل القطع بكون اللفظ مجردا عن
القرينة وينفتح منه باب قبح الاغراء بالجهل وقد نقطع بكونه مع الصادر دون
المعينة وينفتح منه باب تعارض الاحوال وعلى فرض التعيين قد يكون المعين هو الاقربية
وينفتح منه باب اقربية المجازات وقد يكون محل الشك وينفتح منه باب حجية
اصالة الحقيقة واصالة عدم القرينة وعدم التقييد وعدم التخصيص وامثالها وكل
ما ذكر اثباتها ونفيها مسئلة اصولية ثم بعد تشخيص القانون قد نقطع القانونين
في مورد واحد لحصول التعارض والقانون حمل المطلق على اطلاقه وينفتح منه باب
النهي في العبادات واجتماع الامر والنهي ويتفرع عليه مسئلة الامتناع بالاتحاد
لو كان سبب الاجتماع نفس المكلف وفي غيره واما قوله بالاحتياط فاسد للقطع
بالحرمة مع الامكان وبعدها مع عدمه انما الكلام في الصحة والفساد وتعلق التكليفين
في مورد واحد وفي الثانية ونفيه والتوقف فيه مسئلة اصولية وكلما ذكرنا
من القواعد انما هو ثابت لما انهم يعملون عليها منجزا عند تحقق الاحتياج
كحمل الفاظ العموم على العموم وعلى الخاص فيما ورد خاص وهكذا المطلق والمجمل وهكذا
حمل الامر على الوجوب والنهي على الحرمة واللفظ المجرد على الحقيقة وعلى فرض التحقق
لو لم يتحقق الاحتياج فعلا كتشخيص الحقيقة وكون اللفظ مجردا ام لا و
امثالها فهذا انما وصل الينا دليله واما فيما لم يصل الينا دليل او وصل وكان
مجملا او متعارضا فلابد من تشخيص الحكم الظاهري بقوانين اصولية اخرى

فقاهتية وح القول بالتوقف وبالاحتياط فيهما كما يقول به الاخباريون او البراءة
او الاستصحاب او التخيير او التفصيل كلها مسئلة اصولية ثم في هذه الموارد قد
يكون ظنون لم يثبت حجيتها بالدليل الخاص ولا عمومها كالاستقراء والشهرة ولابد
ح من عنوان حجية المظنة ونفيها واثباتها او التفصيل بين الانسداد الاغلبي
وغيره كلها مسئلة اصولية ثم فيما وصل قد يكون متعارضة وينفتح منه باب التعادل
والترجيح ثم للمدرك قد يكون الاجماع والعقل والتاسي والاستصحاب ايضا ولابد
من عنوانها ونفيها واثباتها او التفصيل او التوقف كلها مسئلة اصولية والتوضيح
ان للمانع لابدان يدعي القطع بصدور كل خبر من الاخبار في كل حكم من
الاحكام مع القطع بكون اوضاع الالفاظ في زمانه او زمان المعصوم ع وكان
كان قاطعا بكون الموضوع له في جميع الالفاظ مراد المعصوم ع من هذا اللفظ هذا
دون غيره من المعاني المجازية او بارادة المجازية في بعض الموارد الخاصة وكل
ذلك كما ترى ضرورية بينة ومع ذلك هذه الدعوى دعاوى لابد اعتقادها واعتقادها
اعتقاد بالمسائل الاصولية ولابد من اثباتها في مقابل الخصم وكلها مسائل اصولية
فتدبر ثم بعد ثبوت الاحتياج هل يجب الاجتهاد او يكفي التقليد وعلى الاول
هل يكفي الظن ام لا الحق في الاول وفي الثاني هو الثاني وتوضيحه في حجية المظنة
ومر الاشارة في الاول في الشرط الاول والمعتبر فيها الملكي لا الفعلي والا يلزم
تعطيل الاحكام ومن الشرائط علم المنطق وجه الاحتياج ثابت لان اثبات كل
حكم لابد من ترتيب قضية مشتملة على صغرى وكبرى وقد يكون الترتيب صحيحا
فيكون نتيجته صحيحة كقوله العالم متغير الخ وقد يكون فاسدا كقوله الطلاق موقوف
على النكاح والنكاح موقوف على رضاء الطرفين ينتج ان الطلاق موقوف على رضاء
الطرفين مع انه ليس كذلك وكذا قول العلامة في المختلف المسكر لا يجب اذ الترجيح

23

عن الثوب والبدن بالاجماع او وقوف الخلاف فيه وكل نجس يجب ازالته عن الثوب
والبدن بالاجماع فينتج ان المسكر لا يكون نجسا بالاجماع وليس كذلك لوقوع الخلاف فيه
فلا بد للمجتهد ان يفهم ترتيب الصحيح من الفاسد حتى لا يقع فى الخطاء ففى الاول
يحكم بفساد الترتيب لعدم تكرر حد الاوسط وهو قوله موقوف وفى الثانى
بالخلاف قيد الاجماع ففى الصغرى يكون قيد النفى اى لا يكون اجماعيا وفى الكبرى
يكون قيدا للمثبت اى يكون اجماعيا وهل يجب الاجتهاد او يكفى التقليد و
الحق الاول وذلك الاجتهاد فيه اسهل من الاجتهاد فى الاصول لكون مدركه
العقل والوجدان فالحكم بوجوب الاجتهاد فى الثانى دون الاول تحكم لاصالة
حرمة العمل بما وراء العلم وهل يكفى الظن او يجب تحصيل العلم والحق هو الثانى وذلك
لامكان تحصيل العلم بل غالب قواعده جبلية لا يحتاج الى كسب ففى الاول
منهجا تحت الاصل والمناط فيه الملكى لا الفعلى كما مر فى غيره ومن الشرائط
العلم بتفسير الايات ليعلم موارد شان النزول كما فى قوله تعالى اوفوا بالعقود
وقد ورد فى بعض التفاسير ان المراد هو العهود والواقعة بين النبى ص والمته
فى على ع وفى بعض ان المراد هو العهود بين المؤمنين وفى بعض ان المراد هو العقود
وكذا اية النباء بانه ورد فى ابن وليد حتى يثمر فيما ورد دليل معارض الاصل المورد
لانه لا يجوز تخصيص المورد الصريح بخلاف سائر الافراد ولكن يعرف ان خصوصية
هذا المورد هل تكون منشاء لتخصيص العموم ام لا لما قرر انه قد فى بعض الموارد
يكون وفى بعضها لا وكما فى اية اسئلوا اهل الذكر بناء على ما ورد من ان المراد هو
اهل البيت وفى بعض اخرى اهل العلم ولكن يعرف الناسخ من المنسوخ والمسؤل من
غيره والقدر المكتفى به الايات التى يكون مبناة للاحكام لا جميع الايات وقد حده

لكونه م

بعض بخمسمائة والاخبار مقتضاها خلاف ذلك ففي بعض انه الثلاث ثلث
فينا وثلث في عدونا وثلث في السنن والفرايض وفي بعض اخر انه ارباع ربع
فينا وربع في عدونا وربع في الفرايض وربع في السنن ومقتضى الروايتين خلاف
ما حددوه لان لايات القران على ما حددوه ستة الاف وسبعمائة او اقل
في الجملة او الاكثر كذلك وثلثه بعد الفين ومائتين وستين او ازيد في الجملة او الاقل
كذلك وربعه الف وستمائة وسبعين او الاقل في الجملة او الاكثر كذلك والظاهر
ان هذه الاخبار يكون المراد هو مجموع القران من الظهور والبطون والا
فلا يستفاد من ظاهرها الا المقدار المتقدم او الاكثر من ذلك في الجملة وكيف
ما كان شرطيته مما لا اشكال فيه والمراد بالمعرفة هو الكلي لا الفعلي لما تقدم و
هل يكفي الظن الحاصل بعدم كونه مدركا في المسئلة الخاصة من عدم تذكر العلم او يعتبر
العلم بعدمه بحفظه وعلمه لجميع الايات او الرجوع اليه في كل مسئلة خاصة حتى يعرف
عدمه او وجوده فيها والحق هو الاول والا لزم تعطيل الاحكام وذلك
دليل على كفاية التتبع في الاخبار التي جمعها المشايخ في الباب الخاص في كل مسئلة
وان احتمل بالاحتمال الموهوم وجود خبر اخر لهذه المسئلة الخاصة في باب اخر
هذا على فرض حجية ظواهر الكتاب كما حققناه في حجية المظنة ظاهر واما على فرض
عدمه كما يقول به الاخبارية فانهم كذلك لانهم يعتبرون الاخبار الاحاد الواردة
في التفاسير فيجب الرجوع اليها والعمل بمضمونها ومن الشرائط العلم بالاحاديث المتعلقة
بالاحكام سواء حفظها او صدره كان من الاصول المصححة ما يرجع اليها عند الاحتياج
وعرف مواقع ابوابها كما يحتمل وجود المعارض فيها لاحتمال المسامحة [illegible] الراجح
كما لو كان في مسئلة باب لباس المصلي فيحتمل وجود المعارض فيها في باب
الطهارة او كان في الصوم ويحتمل وجود المعارض في باب الاستحاضة او كان

او كان في باب النجاسات ويحتمل وجود المعارض في باب المأكولات والمشروبات
ومن الشرائط القوة ~~الاستنباطية~~ التي يمكن ان يعرف بها موارد الاجماع من غيره
لئلا يفتي بخلاف الاجماع ومن الشرائط القوة الاستنباطية وهو القوة القدسية
يمكن بها تشخيص الصغريات واندراج كل منها تحت كلياتها مثلا قد علم في الاصول
بان المطلق المتواطي يحمل على جميع الافراد والمشكك البدوي وعلى الاستمرار المستقر
الاجمالي حكمه التوقف والرجوع الى الاصل والمبين العام محمول على الافراد الشايعة
وح اذا كان له اطلاق في مقام ~~الاستنباط~~ الاستنباط بان هذا فلا بد ان
يكون قوة يمكنه التشخيص بان هذا المطلق هل من الاول او الثاني وكذلك في الاصول
قد علم بان اللفظ المشترك يتوقف عند عدم القرينة في الحقيقة الخاصة محمل فلا بد له
قوة في مقام الاستنباط بان هذا اللفظ هل يكون من الاول او من الثاني وكذا علم فيه
بان مع انتفاء العلاقة بين المستعملين يتعين الاشتراك ومع وجودها يتعين الحقيقة و
المجاز فلا بد له من قوة يمكنه التميز بين هذين المعنيين وكذا لو علم بان المتعارضين
حكمهما التخيير مع انتفاء المرجح ووجوب العمل بالراجح مع وجوده فلا بد عند التعارض
له قوة يمكنه التمييز بانه من الاول او الثاني وكذا لو علم بان الاستصحاب مع انتفاء
الموضوع لم يكن جاريا ومع بقائه يكون جاريا فلا بد له قوة يمكنه التميز بان هذا
الاستصحاب هل يكون من الاول او الثاني مثلا فلان يعلم الطب ولا يمكنه
تشخيص الامراض حتى يحكم بالقانون الذي يعلم ويأخذ كليا انه قد يكون للشخص
قوة تشخيص الصغرى ولا يكون له قوة باثبات الكبرى ثم مثلا يمكنه العلم بان في هذا
المورد لم يكن دليل وحكمه لكن لا يمكنه بان ما لم يكن دليل فهل حكمه البراءة او الاحتياط
وقد يكون بالعكس وعلم الاصول يوجب قوة اثبات الكليات دون تشخيص

الصعوبات وقوة الاستنباطية عكس ذلك فتدبر وبما ذكرنا ظهر ان القوة التي اخذناه
في تعريف الاجتهاد هي القوة والملكة الجامعة لهذه القوى والملكات لا بعضها دون
بعضها وهذه الشرائط التي ذكرناها انما هي شرائط للمجتهد مطلقا متجزيا كان او مطلقا
لكن في المتجزي بقدر الذي يتجزى وفي المطلق بقدر اطلاقه اي في جميع المسائل
وذكروا هنا شرائط اخر مثل ان لا يكون بليدا وان لا يكون ممن طال كثيرا بحيث
يوجب الوسواس او القريب منه لانه يوجب عدم الاهتداء الى سواء الطريق و
لا يقضي حوائج المسلمين وان لا يكون جريا فانه يهدم الدين وان لا يكون بحاثا
وان لا يكون مستبدا بارائه وان لا يكثر التوجيه والتاويل لانه ربما يخرج الكلام
من ظاهرها ولا يحصل له الاطمينان وان لا يكون له اعوجاج في السليقة فانه يهدم
الدين وان لا يكون له جربزة وهو من لا يقف ذهنه الى مرتبة وفي شرطية هذه
الامور لمطلق الاجتهاد محل نظر لعدم منافات هذه الامور لحصول التجزي نعم
يمكن اثبات التوقف للمجتهد المطلق بانه عبارة عمن يقتدر على استنباط
جميع الاحكام عن الادلة المعهودة على فرض وجودها مما يكون دليلا على وجه
العادة وطريقة المستمرة ومن انتفى عنه احد هذه الامور فلا يمكنه استنباط
الجميع من الدليل المتعارف على فرض وجوده وان امكنه استنباط البعض
او كان المراد انتفاء هذه الامور شرط في كل مسئلة يريد استنباطها ولكنه
لا يصح بالنسبة الى البلادة وبعض اخر فتدبر وذكروا شرائط اخر منها علم الكلام
مما يتعلق بالدين والمذهب كالاعتقاد بالوحدانية والنبوة والامامة والعدل
والمعاد لا [illegible] مسائل الكلامية مثل المعرفة بان المعاد هل يكون ... هل يكون
ام لا وامثاله والتفرقة بين الكلام النفسي والحكمة بان الاول عبارة عن التكلم عن

25

عن احوال الاشياء على وجه قانون الشرع بخلاف الثاني فانه لم يكن فيه لحاظ
قانون الشرع بل اللحاظ فيه هو العقل الصرف وجه التوقف ان الاجتهاد
عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الاعتقاد الخ وتحصيل الاعتقاد عن الادلة
الشرعية موقوف على الاعتقاد بصدق مخبره من النبي والائمة وواجب الوجود
واذا كان الشخص منكرا فلم يكن معتقدا بصدقه ولم يحصل له الاعتقاد
بصدق مقالته وارادة ما يستفاد من ظواهر لفظه لانه يجوز في حقه
الاغراء بالجهل لكن الحق انه لم يكن شرطا لعدم كون الاعتقاد بما ذكر موجبا لمزيد
القوة مثلا لو ما هر اليهودي في العلوم التي ذكرنا فيمكنه الاستنباط واعتقاده
بنبوة نبينا لو حصل بعده لم يكن موجبا لمزيد قوة الاستنباط بل كان كما كان نعم
لا يصح له العمل في السابق ويصح في الان فيكون الشرط شرطا لصحة العمل بالنسبة
اليه والى مقلده لا لاصل تحقق الاجتهاد لما عرفت من تحقق قوة الاستنباط
بدونه وما ذكره من عدم حصول الاعتقاد بدونه ممنوع لانه يحصل بوضوح
الصدق والنقض به اذا عرفت انه من شرائط الصحة فبقي الكلام فيه من اعتبار العلم
او كفاية الظن وعلى الاول هل يشترط التفصيلي او الاجمالي في المباحث الاتية
في بيان شرائط الصحة للمجتهد ومنها علم المعاني والبيان والبديع اما الاول فهو
عبارة عن التكلم في اشياء لها مدخلية في ايراد الكلام على وجه مقتضى المقام
من الاختصار والتطويل وامثالهما والثاني عبارة عن التكلم في اشياء لها
مدخلية في ايراد معنى واحد بطرق مختلفة من المجازات والكنايات والثالث
عبارة عن التكلم في امور لها مدخلية بمحسنات الكلام وجعل بعضهم هذه
العلوم الثلثة من شرائط التحقق وبعضهم جعل الاول فقط وبعضهم جعل

الاول والثاني والحق انها لم تكن شرطا لان مباحث الفصل والخبر والانشاء في علم المعاني ومباحث المجاز والكنايات في علم البيان تكون الاصول متحملة لها وغيرها لم يكن شرطا اما في الكتاب وفي الاخبار المتواترة القطعية او الاحاد المحفوفة بالقرائن فواضح واما في غيرها فموقوف على جعل الافصحية من المرجحات وليس كذلك لان المعصوم ع كان في مقام ارشاد الحكم وربما كان تكلمه مع البليد والعامي ومقتضى المقام تطويل الكلام فبعد تعارض الخبر من الفصيح وغيره ربما كان الثاني حقا وكان السائل بليدا او من اهل العرف والاول كان كاذبا وكان نصيحا اخترع هذا الكلام الفصيح الفصيح من جانبه ولم يكن الفصاحة في الاخبار وغير مقدور للعباد عادة او بالنسبة الى اغلب الناس كنهج البلاغة حتى يحصل القطع او الظن بكون هذا الفصيح منه حتى يحصل الظن او القطع بترجيحه مع ان تميز الفصيح من غيره انما يكون جبلية لو كان الفصيح مما لا يحصل من اغلب الناس فتدبر واما الحساب والرياضي والهندسة فلم تكن شرطا جزما اما الاول فلان شان الفقيه استنباط الحكم الكلي للموضوعات الكلية مثل ان للذكر حظ الانثيين واما تشخيص الموضوع الصرف بان ثلث هذا المال ماذا فلم يكن شانا للفقيه وذلك واضح وعلم الحساب محتمل لما يثبت به الموضوعات الصرفة واما الثاني فايضا كذلك فشان الفقيه هو اثبات وجوب الاستقبال الى القبلة واما كون هذه الجهة قبلة او غيرها فلا يكون شرطا بالبداهة والوجدان هذا هو المقام الثاني من المقامات المقام الثالث في الجاهل في الابتداء وتوضيحه في ان من كان له هذه القوة واستنبط الحكم عنها يجب عليه العمل بمقتضى فهمه ومن لم تكن له هذه القوة يجب عليه الرجوع الى المجتهد بناء على كون الاجتهاد

الاجتهاد واجبا كفائيا كما هو الحق وسيجئ واما من لم تكن له هذه القوة ولم يرجع
اليه او رجع الى من لم يكن من اهله كابواه قاصرا او مقصرا وعمل عملا من غير
علم بكونه هو المناط في الواقع اوكانت له القوة ولكن لم يستنبط قاصرا او مقصرا
ولم يرجع الى من استنبط وعمل عملا جاهلا به فهل يكون عمله صحيحا او فاسدا
او التفصيل نسب الى المشهور الى انهم قالوا بانه لم يكن معذورا ويكون عبادته
فاسدة مطلقا ونسب الى المقدس الاردبيلي الى انه فصل بين المطابقة
للواقع والعدم واختار الصحة في الاول دون الثاني واختار المحقق القمي اعلى الله
مقامه التفصيل بين القاصر والمقصر فحكم بالصحة في الاول مطلقا طابق الواقع ام
لا وبالفساد في الثاني مطلقا طابق الواقع ام لا وقبل الدخول في المطلب
لا بد من بيان امور الاول في تحرير محل النزاع ويقع الكلام فيه في امور
الاول في ان النزاع هل يكون في الوجوب النفسي اي كون الترك موجبا
للعقاب او في الحكم الوضعي اي كونه موجبا للفساد او في الوجوب المقدمي اي كونه
موجبا للمحقق كنصب السلم لاجل الكون على السطح فلو فرض تحققه بدونه يكون
صحيحا يظهر من كلام المحقق القمي ره انه اختار الاول حيث جعل النزاع في المقصر
وحكم بالعقاب وحكمه بالبطلان فيه انما هو لانتفاء التقرب لا لانتفاء العلم
ويظهر الثاني من المشهور حيث حكم بالبطلان مطلقا مستدلا بانحصار صحة
العمل بالاجتهاد او تقليد المجتهد ويظهر من المقدس الاردبيلي انه اختار
الثالث حيث حكم بالصحة لو طابق عمل الجاهل الواقع مستدلا بان المطلوب
نفس الشيء لا من حيث كونه معلوما والحق ان النزاع انما هو في الثاني
فاختار بعضهم كالمشهور وجوب الشرطي فحكموا بالفساد مطلقا وقال اخرون

بعدم كونه شرطا فحكم بعضهم بالصحة ان طابق الواقع مطلقا قاصرا كان او مقصرا وحكم بعضهم بالصحة ان كان قاصرا باعتبار قاعدة الاجزاء واصالة البراءة ام لمعلوم كون النزاع في الوجوب المقدمي فلكونه اجماعيا في الجملة اعني الوجوب الغير الملزوم للعقاب المستقل واما عدم النزاع في المقدمي الملزوم للعقاب او النفسي فلوجوه الاول انه لو كان في الاول لكان منافيا لمذهب العدلية القائلين ببطلان التكليف بما لا يطاق لان المشهور القائلين بعدم المعذورية مطلقا يلزمهم القول بوجوب تحصيل العلم بالنسبة الى القاصر وترتب العقاب عليه على تركه وهذا ليس الا التكليف بما لا يطاق وكذا المفصل بين المطابقة وعدمها بالنسبة الى الثاني في حق القاصر لا يقال لم لا يجوز ان يكون النزاع في المقصر دون القاصر لانا نقول سيجي بيان التعميم ولا يلزم ما ذكرنا على فرض جعل النزاع في الوضعي اعني الوجوب الشرطي لان المناط هو الفساد ولا يتفاوت الحال بالنسبة الى القاصر والمقصر واما العقاب فهو امر اخر تابع للتقصير على فرض وجوب تحصيل العلم الثاني انه لو كان النزاع في الحكم التكليفي لما كان وجه لتخصيص النزاع في العبادات لجريان الكلام بالنسبة الى المعاملات في الحكم التكليفي لاشتراكها مع العبادات في وجوب تحصيل المسائل او عدمه بالاتفاق وبالضرورة وباطلاق الايات والاخبار الدالة على وجوب الرجوع كما سيجي فليس ذلك الا لكون النزاع في الوضعي مع كونهم متفقين على ترتب الاثار الوضعية في المعاملات على فرض تحقق الاسباب من غير مدخلية العلم والجهل وليس في العبادات كذلك بل يكون المناط فيه من جهة حصول الاطاعة والانقياد ويحتمل ان يكون للعلم مدخلية فيها الثالث تصريح عباراتهم في عنواناتهم بان عبادات الجاهل فاسدة او صحيحة في الجملة

الجملة وايضا استدلال المقدس الاردبيلي صريح في ذلك كما يجي الثاني في ان النزاع
هل يكون في العبادات والمعاملات معا او يختص بالعبادات الحق هو الثاني
وذلك لما ذكرنا من اتفاقهم على كون المعاملات لاثار ذاتية تتحقق عند تحقق
اسبابها من دون مدخلية العلم والجهل وتصريح عنواناتهم في ان الجاهل في العبادة
هل يكون معذورا ام لا وتصريح استدلال المقدس الاردبيلي الثالث في ان
النزاع هل يكون في القاصر والمقصر معا او يختص بالثاني والحق هو الاول و
ذلك لوجوه الاول اطلاق فتاويهم وعنواناتهم في ان الجاهل هل يكون معذورا
ام لا الثاني صريح استدلال المقدس الاردبيلي لانه قال في وجه الاستدلال
بان المامور به هو نفس العبادة وكونها ماخوذة من الامام او من المجتهد غير
داخل في حقيقتها فلو وجدت في الخارج يحصل الامتثال والاصل عدم
مدخلية كونها ماخوذة منهم في ماهية العبادات والثالث ما ذكرنا من عدم
الفرق بين القاصر والمقصر في جهة الحكم الوضعي لايقال النزاع لو كان عاما بالنسبة
الى القاصر فما الفرق بينه وبين عنوان الاجزاء في مبحث الاوامر وعنوان
مبحث الاتية في ان المجتهد لو اجتهد وعمل بمقتضى اجتهاده ثم ظهر خطاءه
فهل يكون اعماله فاسدة ام لا مع ان بناء المشهور في مسئلة الاجزاء انما
هو فيما صدر العمل مع كون المكلف هو معتقدا بكونه مامورا به وبصحته
بالاعتقاد القطعي الحاصل من العقل او الشرع او الظني الحاصل من الدليل المعتبر مع
عدم مطابقته للواقع الاختياري كمن شك في بقاء الطهارة السابقة ثم
صلى معه صلوة لاجل الاستصحاب وعلم بعده بعدم كونه متطهرا وكمن اعتقد
بعدم وجوب السورة اجتهادا من الدليل الظني او تقليدا من قول العدلين

على الوجدان وهو ثاني الوجوه
في البحث الاتي على الاجزاء وبناء
المشهور هنا على الفساد وذلك القول
معهود وهو مبحث الاجزاء
٢

عن اجتهاد هما لرعن مذهب المجتهد واتى بالصلوة مع عدم السورة ثم علم
بوجوب السورة وكمن صلى بحدث الركوع سهوا وغفلة مع علمه بان الركوع ركن
فى الصلوة او للواقع الاضطرارى كمن اعتقد بعدم تمكنه من الماء واتى بالصلوة
مع التيمم ثم علم بكونه متمكنا حين اعتقاده بعدم التمكن والكلام فى المقام انما
هو فى صحة العمل مع عدم الاعتقاد الحاصل من الاسباب الصحيحة اعنى الاجتهاد
او تقليد المجتهد سواء طابق الواقع ام لا والحاصل ان الكلام فى الاجزاء انما
هو فى ان المطابقة للواقع هل يكون شرطا لصحة العمل ام لا والكلام هنا انما هو
فى ان الاعتقاد الصحيح هل يكون شرطا لصحة العمل ام لا والنسبة بين العنوانين
ح عموم من وجه مورد اما مادة الفرق من جانب الاجزاء فهو فيما كان معتقدا
بالصحة بالاعتقاد الناشى من الدليل المعتبر الشرعى مع عدم علمه بصحة ما يصدر
منه وكذا القاصر الذى يعلم وجوب الاجتهاد او الرجوع الى المجتهد مع البعد
مع عدم تمكنه منه مع عدم علمه بصحة ما يصدر منه مع تركه الاحتياط على فرض
امكانه مادة الجمع هو القاصر بباقى الاقسام وهو ان يكون جاهلا فى الموضوع
اعنى الاجتهاد والتقليد او بالحكم اعنى وجوب الرجوع الى المجتهد دون الاب بل
يعتقد بان ما قاله مساوات ابيه مع المجتهد بل ربما يعتقد بان ما قاله ابوه يكون
هو الصواب والحق او بالمدخلية كمن لا يحتمل مدخلية السورة وهذه الاقسام الثلثة
من حيث كونهم قاطعين بصحة ما فعلوا وان لم يكن فى الواقع كذلك داخل فى
مسئلة الاجزاء ومن حيث ان المعتبر فى الاخذ هو الاخذ من المجتهد لا الغير داخل
فى مسئلة الجهل فى العبادات واطلاق الجهل عليهم مع كونهم عالمين بصحة ما فعلوا
لا ضير فيه لاعمية الجهل من البسيط والمركب وبما ذكرنا ظهر عدم [illegible] المنافات

مطابقته للواقع وكذا العالم
بالحكم مع تركه سهوا او غفلة
ومادة الافتراق فى هذه المسئلة
فى القاصر عن تحصيل العلم
من المجتهد او عن الاجتهاد
مع علمه بوجوب الاجتهاد
او الرجوع الى المجتهد مع
عدم تمكنه منه مع عدم

28

المنافات بين المسئلتين مع ان على فرض تسليم التنافى يمكنه دفعه بوجوه الاولى بانه يمكن تخلف القاعدة وخروج بعض الفراد من تحتها لوجود الدليل كما فى تارك الركوع سهوا كما فى تارك الركوع سهوا الثانى اختصاص هذا البحث بالمقصر والقاصر الذى لا يكون عالما بصحة ما يصدر منه كما ذكرنا فى مادة الفرق مع دخول سائر اقسام القاصر فى مسئلة الاجزاء ومع ذلك لا يستلزم اختصاص هذا البحث بالمقصر دخول القاصر العالم بالرجوع مع عدم تمكنه منه مع عدم علمه بصحة ما فعله فى هذا البحث دون جزما فتدبر الثالث القول باختصاص مسئلة الاجزاء بالاعتقاد الصحيح الحاصل من الدليل الشرعى والقاصر فى هذا البحث لم يكن اعتقاده حاصلا من الدليل الشرعى بل انما يكون حاصلا من العقل اعنى قبح التكليف بما لا يطاق الرابع بكون الغفلة عن بعض من حكم بالاجزاء فى السابق وحكم هنا بخلافه وبعد انضمام هذه الاقوال باقوال من لم يقل بالاجزاء يحصل الشهرة فى هذه المسئلة وبما ذكرنا من امكان تخلف القاعدة يظهر دفع التنافى بين الاختلاف فى بحث الاجزاء و الاجماع على الاجزاء فى مبحث الابة الرابع فى ان النزاع هل يكون عاما لمطلق الجاهل سواء كان جاهلا بالجنس والفصل معا او الفصل فقط كالوجوب او الاستحباب بعد العلم بالجنس اعنى المطلوب فى الجملة او يختص بالثانى والحق الاول وذهب الى الثانى بعض الفحول وذلك كلما فهم واطلاقهما يستدل الاثهم الامر الثانى فى تاسيس الاصل الخلاف ولا اشكال فى وجوب اشتراكنا مع المشافهين فى الاحكام والتكاليف وكذا الاتيان
ولا اشكال فى وجوب تحصيل معرفتها بالاجتهاد او بالرجوع الى المجتهد لاغيرهما و يدل عليه وجوه الاول الاجماع القطعى والثانى العقل لان بعد ثبوت التكليف وانسداد باب العلم وعدم لزوم الاجتهاد عينا يتعين العمل باقوى الظنون و هو فى جانب المجتهد لكون الظن الحاصل منه اقوى من قول الاب عقلا وشرعا

اما الاول لكونه راجحا واما الثاني فلكون كفاية الاخذ منه اجماعيا دون
الاب مع ان تجويز الرجوع الى غير المجتهد لا ينتظم قطعا ويلزم منه اختلال النظام
ولزوم الهرج والمرج جزما فيجب ان لا يكون جائزا من جانب الله لطفا والثالث
الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر الخ اذ اهل الذكر ان كان المراد هو اهل البيت ع
فثبت تجويز الرجوع الى النائب العام اعني المجتهد بالاجماع والاخبار من عرف
شيئا من احكامنا فارضوا به حكما وغيرها وان كان المراد هو اهل العلم فيشمل المجتهد
بالاجماع لكونه من اهل العلم ويبقى غيره على الفرض تحت الاصل والرابع مفهوم هذه
الاخبار كقوله من عرف فانه يدل على عدم جواز الرجوع الى غيرهم وكذا الاية تدل على
كون غيرهم سائلين لا مسؤلين والخامس الايات والاخبار الدالة على حرمة الفتوى
والحكم من غير المجتهد ويثبت عدم جواز الرجوع للمقلد اليه بالفحوى وبالاجماع المركب
بقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والسادس الاخبار الواردة في يونس ابن عبد
الرحمن وغيره حيث سئل السائل عنهم ع ممن اخذنا معالم ديننا فقال ع من يونس
ابن عبد الرحمن ولو جاز الرجوع الى اي شخص فلا وجه لتعيين المعصوم ع هذا
الشخص بخصوصه والسابع بناء العقلاء فان بعد تفطنهم بثبوت التكليف لم
يكن بنائهم على الرجوع الى اي شخص كان والثامن قاعدة الاشتغال لان مع
الرجوع الى المجتهد يحصل القطع بالامتثال واما بالرجوع الى غيره فيحصل الشك
فيجب الاول بالاصل التاسع المقدمية بيانه ان المكلف في ضيق الوقت يجب
عليه اقتصاره على الواجبات وهو موقوف على تميزها من غيرها بالاصل والاشكال
انما هو في ان الوجوب هل يكون نفسيا بمعنى كون تركه موجبا للعقاب المستقل
على فرض كونه مقصرا واما الصحة فتتبع المطابقة الواقعية او بناء على قاعدة الاجزاء
في القاصر او يكون شرطيا اي كونه موجبا للفساد مطلقا من هذه الجهة او في المقصر

المقصر دون القاصر بناء على قاعدة الاجزاء في القاصر واما العقاب فلاجل ترك
ذي المقدمة انما هو بالنسبة الى المقصر دون القاصر او يكون واجبا مقدميا بمعنى
ان وجوب تحصيله انما هو لاجل تحصيل المحبوب الواقعي لا لاجل كونه شرطا خلافا في
المركب وشرطا له فلو فرض تحقق المحبوب بدونه يكون صحيحا واما وحدة العقاب
والتعدد فهو تابع لوجوب المقدمة فلو قلنا بكون تركه ملزوما للعقاب المستقل
فيتعدد العقاب والا فلا ومقتضى اصالة الاشتغال هو الثاني لان لازم الاول
والثالث هو الصحة على فرض المطابقة للواقع ومقتضى الثاني هو فساده ومع
الشك فيه يحصل الشك في الامتثال والاصل الفساد وايضا مقتضى اصالة
البراءة عن تعدد العقاب هو عدم الاول وكذا الثالث على فرض ترك الوجوب
للمقدمة ملزوما للعقاب المستقل الامر الثالث في الثمرة وهي ان على فرض الشرطية
تكون عبادات المقصر فاسدة مطلقا ويجب عليه الاتيان ثانيا مطلقا في الوقت
او في خارج الوقت وان احتاط في العمل ويعاقب على ترك ذي المقدمة باعتبار
ترك شرطه اعني العلم واما القاصر فهو موقوف على قاعدة الاجزاء فان قلنا
بكونه مقتضيا للاجزاء فيكون صحيحا بشرط عدم تقصيره في العمل[٢] ومع عدم تعلقه
الاجزاء فتكون فاسدة ويجب عليه الاتيان في الوقت وكذا الخارج واما العقاب
فلم يكن عليه من حيث ترك تحصيل العلم جزما واما من حيث العمل فلو كان مقصرا
بترك الاحتياط فهو كالمقصر من هذه الجهة فلو كانا قاصرين في العمل فعاقبان من هذه
الجهة ولو كانا مقصرين فعاقبان من هذه الجهة ولو كان احدهما قاصرا والآخر مقصرا
فيكون العقاب على الثاني دون الاول واما على فرض عدم الشرطية مع كونه نفسيا
فتكون عبادات المقصر فاسدة لو لم يطابق الواقع ومن القاصر كذلك لو لم نقل

[٢] اتيان ما يحتمله الوجوب وترك
ما يحتمله الحرمة والتكرار في محتمل
الامرين واما مع التعذر
في العمل م

بالاجزاء واما العقاب فللمقصر ثابت جزما من حيث ترك تحصيل العلم دون القاصر
واما من حيث العمل فكالقاصر فيعاقبان على فرض التقصير فيه والا فلا واما على
فرض وجوب المقدمة كذلك كوجوب التفسير في العصمة والفساد واما في العقاب
فيكون للمقصر عقاب على عدم المطابقة فيكون المقصر والقاصر متساويان فلو قصرا
في العمل فعاقبان من حيث ترك ذي المقدمة المتحققة والا فلا هذا على فرض
كون وجوب المقدمة تبعيا واما على فرض كون وجوبه معنويا بمعنى كون تركه موجبا
للعقاب المستقل فيتعدد العقاب بما قلنا بالعقاب لاحدهما لاجل ترك نفس
المقدمة والاخر لترك ذي المقدمة الواقعية على فرض عدم المطابقة والمعتقدة
على فرض المطابقة فتدبر الامر الرابع في اصل المطلب ويقع الكلام فيه في مقامين
الاول في الحكم الوضعي اعني كونه شرطا ام لا والثاني في الحكم التكليفي والكلام
اولا في الاول ويقع الكلام فيه في اربعة مسائل مطالب المطلب الاول في الجهل
بالجنس والفصل لمن لا يعلم بالاجتهاد او تقليد المجتهد ان الاستفادة هل يكون
جهرها مبطلا او اخفاتها سواء تقلد غير المجتهد ام لا والحق فيه عدم الشرطية
و تكون العبادة على فرض حصول العلم بالمطابقة بعد الاتيان مع عدم كون
اخذه من طريق صحيح صحيحة من هذه الجهة سواء كان قاصرا او مقصرا الا من جهة
اخرى اعني انتفاء التقرب فتدبر ويدل على ذلك وجوه الاول قاعدة التحسين
والتقبيح العقليين بيانه انا قد حققنا في الادلة العقلية من كون احكام
الشارع تابعة للصفات المقتضية لحكم دون حكم والا يلزم الترجح او الترجيح
بلا مرجح ونقول لا ريب في احتياج الحكم الى الموضوع المتصف بالصفة
التي تقتضي الحكم المخصوص كالصلوة مثلا فتكون الصفة متقدمة على الموضوع
والموضوع مقدما على الحكم وعلى العلم بحكم الشارع على تحققه والانكشف يحصل

يحصل العلم فيكون الحكم مقدما على العلم ولو كان العلم مع ذلك شرطا للموضوع
كالصلوة مثلا المتقدمة على الحكم المقدم على العلم فيلزم توقف العلم على العلم وفساده
اظهر من ان يبين وفيه ان تحقق العلم في الخارج موقوف على صدور الحكم وهو
موقوف على علم الشارع بكون الموضوع متصفا بالصفة لا في الواقع اي
لو تحقق في الخارج كان حسنا ولا يتوقف على وجود الشيء في الخارج المسبوق
على الامر والا لزم من الامر به تحصيل الحاصل وح لا يكون السابق على الامر العلم
العلم الموجود حتى يلزم تقدمه وتاخره وكان دورا وان شئت توضيحه
فتم في الركوع وان الامر لا يكون حال وجوده بل حال عدمه فالمتقدم هو الخ تصور
العلم وتصور الركوع والمتاخر هو وجود العلم ووجود الركوع الثاني اطلاق
الادلة الدالة على ثبوت التكاليف كقوله اركع واسجد وامثالها بيانه انا قد
حققنا ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية من غير مدخلية
العلم والجهل والاصل في مقام التكلم الحمل عليه حتى يثبت الصارف وهو
مفقود في البين كما ستعرف في مقام رد دليل الخصم لا يقال انصراف الالفاظ الى
المعلومات معروف بين المحققين لانا نقول ان كان المراد بالانصراف كون العلم داخلا
في المطلوب فهو ضرورية بينة لاتفاقهم على بطلان التصويب وينفيه ايضا بناء العقلاء
وسائر الادلة مما سيجيء في بطلان التصويب وان كان المراد ان الواقع مطلوب ان
حصل العلم التفصيلي قبل الفحص لا مطلقا لاجل قبح التكليف من غير العلم بالبيان
كما مر ففساده غني عن البيان لكونه مستلزما لنفي وجوب الفحص عن العامي
والمجتهد بعد العلم بان لها احكاما من جانب الله وهذا مما ياباه الاجماع وبناء
العقلاء ولزوم الهرج والمرج والخروج عن الدين مع انه لم يكن دليل على تقييد

الدليل الى صورة حصول العلم قبل الفحص وان كان المراد هو بعد الفحص ففاسد
ايضا لكفاية العلم الاجمالي كما حققناه سابقا وهو حاصل بالنسبة الى المقصر
لعلمه بثبوت التكليف ولزوم اخذه من المجتهد مع امكان الرجوع منه فالتكليف
بالواقع في حقه لا يلزم منه قبح اصلا وكذا لا يلزم ذلك الصحة لو كان عمله مطابقا للواقع
ولا يلزم الشرطية من الفساد وكذا بالنسبة الى بعض افراد القاصر وهو من علم وجوب
الرجوع الى المجتهد مع عدم ظنه بصحة ما يفعل مع امكانه الاحتياط مع ان العلم
التفصيلي حاصل بالنسبة الى بعض افراد القاصر وهو من لم يعرف الاجتهاد ولزوم
الاخذ منه او القطع بعدم المدخلية فان هذه الاشخاص غافلون عن الفساد
وقاطعون بصحة ما يفعلون فيجوز تكليفهم بالواقع على فرض مطابقة اعمالهم
للواقع ولا يلزم القول بشرطية اخذ العلم من المجتهد هو الفساد وكذا العلم التفصيلي
حاصل في القاصر الذي كان قاطعا بصحة ما يفعل مع عدم مطابقة عمله للواقع مع الاطلاع
في الوقت بالمخالفة فطلب الطبيعة الواقعية في زمان الجهل لا بشرط الجهل لا يكون
فاسدا كما سيجيء توضيحه نعم القاصر الذي كان قاطعا بصحة ما يفعل مع عدم المطابقة
مع عدم الاطلاع في الوقت يكون طلب الواقع منه قبيحا ونحن لا نقول به بل نثبت
القضاء بصدق الفوت لكونه تابعا للترك المصلحة لا للترك ما يتعلق التكليف
كما سيجيء لا يقال التمسك بالاطلاقات لا يكون صحيحا لورود كثرة التقييدات
الموجبة لاضمحلال الظن بكون المتكلم في مقام البيان كما مر في الصحيح والاعم قلت
هذا الكلام وان كان صحيحا بالنسبة الى بعض الاطلاقات لكنه لا يكون صحيحا بالنسبة
الى بعض الاطلاقات لقلة التقييد فيها ويتم غيره بالاجماع المركب مع انه يرد
ان التقييد فيجب غير التقييد بكونه اقل جزما ولا ضير فيه للاتفاق على جواز

جواز التقليد الى الاقل من النصف لانا نقول لو لم يكن العلم شرطا وكانت الصحة
دائرا مدار الواقع يلزم الحكم بالصحة لو طابق العمل الواقع مع العلم بعدم كونه
مامورا به حين الاتيان لانا نقول في الصورة المفروضة تنتفي الصحة باعتبار
انتفاء قصد التقرب لانه مع العلم بالمخالفة كيف يحصل قصد التقرب وهو بديهي
والثالث بناء العقلاء فانا نرى ان المولى لو امر عبده بمعجون ثم يحصل الشك
له في بعض اجزائه مع امكان تحصيل العلم من مولاه لكنه لم يسئل واحتاط
او اكتفى بالظن الحاصل من قول الغير وطابق عمله للواقع لم يكن بنائهم على الا
بالاعادة بل الضرورة والوجدان يحكمان بعدم كون العلم داخلا في العبادة بل وجوبه
انما هو لاجل الاتيان بها وعدم تركها لا يقال قياس اوامر الشرعية على العرفية
قياس لكون المقصود من الثاني هو نفس ترتب الاثار الذاتي دون الاول
الاطاعة والانقياد قلت الكلام هنا في العلم بالوجه لا في اشتراط النية و
لا فرق بينهما من هذه الجهة واما الثاني فنحن نقول انه لو لم تحصل النية
تكون العبادة فاسدة وسيجئ انها تتحقق بالنسبة الى بعض الاحوال بدون
العلم والمقصود اثبات صحتها بدون العلم والرابع الدليل العقلي لان العلم
اما ان يكون له دخل في افادة حسن التركيب الذي يكون موضوعا للحكم
بحيث لو لم يكن لم يتحقق الحسن كالتركيب ام لا وعلى الاول يلزم التصويب
وعلى الثاني يلزم نفي الشرطية والخامس ان العلم المذكور لو كان شرطا فيلزم
العسر والحرج بالنسبة الى اغلب الناس من العوام لانهم يعملون وجوب الاخذ
من المجتهد او لم يعملوا باخذهم من ابائهم على سبيل الاعتقاد ولو كان اخذ
جميع المسائل من المقتضيات والموانع من المجتهد شرطا للعبادة بحيث لو لم يعملوا

سيما بالنسبة الى الانتقال من زمن
اوائل البلوغ ولكن الامر بالنسبة
الى اوائل الاسلام ٢

اخذ منها انه مع مطابقة العمل الماخوذ من الاباء او الاجتهاد للواقع على وجه الاحتياط او من مجرد حصول الترك اتفاقا وغيرها كانت عباداتهم فاسدة ويجب عليهم القضاء ولا ريب في كونه عسرا لابتلاء اغلب الناس بعدم التعلم بهذه الكيفية ولو في مسئلة واحدة وهو مناف للطف الهم لان التكليف ان كان لاجل ترتب الثواب فهو فرع الاتيان وان كان لاجل ترتب العقاب فيلزم كون اغلب الناس معاقبين ولو في عدم علمهم بمسئلة فهو خلاف اللطف جزما السادس بعض الاخبار الدال على الصحة على فرض المطابقة منها ما روي في خصوص عمار وحيث انه اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله تمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم فانه ظاهر في انه لو فعل كذا كان صحيحا ومنها ما روي فيمن نسي ركعة ففعلها واستحسنه ع مع عدم العلم له ومنها ما روي فيمن نسي ركعة ففعلها واستحسنه ع مع علم عدم التعلم له ومنها ما روي عن بعض ابن معرد وحيث تطهر بالماء وصار بهذا مع جامع انه لم ياخذ من الشارع ومنها ما روي عن حماد قال قال لي ابو عبد الله ع يوما تحسن ان تصلي قال فقال لا عليك قال فقلت يا سيدي انا احفظ كتاب حريز في الصلوة فقال لا عليك يا حماد قم قال فقمت بين يديه متوجها الى القبلة فاستفتحت الصلوة فركعت وسجدت فقال يا حماد لا تحسن ان تصلي ما اقبح بالرجل منكم ياتي عليه ستون او سبعون سنة فلا يقيم صلوة واحدة بحدودها تامة الخ ولا ريب في ظهوره في ان العلم انما هو لاجل اتيان العبادة بحدودها لا لكونها شرطا وتمسك بعض بالاخبار الدالة على معذورية الجاهل كقوله ما حجب الله الخ ورفع عن امتي الخ وغيرها ولكن التمسك مشكل لظهوره في نفي الحكم التكليفي فيما لا يحصل العلم اجمالا ولا تفصيلا كما مر في اصالة البراءة لا الوضعي بل نفي الوضع انما يتم بقاعدة الاجزاء وعدم صدق

32

صدق الفوت وتمسك بعض بالاولوية وهوان القاصرين من الكفار ممن يرجى
لهم النجاة وعلى فرض عدم تعقل ودية الجاهل يلزم القول بعدم صحة عبادات
من اخذ الحكم عن ابيه او عن الميت قاصرا او مقصرا ولا ريب ان المصلي العز المسيحي
عندكم كتارك الصلوة ولا ريب في كونه عندكم معاقبين بل مقتضى الاخبار هو
الكفر والخلود في النار وفيه ان العقاب والثواب لازمان للاطاعة و
العصيان وهما من لوازم العمل بالاعتقاد لا دخل له بالواقع واما الصحة والفساد
فانما هما من لوازم الامور الواقعية والكلام هنا انما هو في الثاني لا الاول نعم
يمكن التمسك بوجه اخر وهو ان الكفار القاصرين لو اسلموا لما وجب عليهم تدارك
ما فات ومع ذلك كيف يمكن القول بوجوب التدارك على المسلمين القاصرين
مع كون عملهم مطابقا للواقع والدليل على الشرطية وفساد العبادة في هذه الصورة
اعني صورة العلم بالمطابقة مع عدم كونه الاخذ من وجه صحيح اعني الاجتهاد او تقليد
المجتهد لا يخلو من امور الاول ما مر من الادلة على وجوب رجوع غير المجتهد
الى المجتهد وجه الاستدلال ان الوجوب اما ان يكون نفسيا او شرطيا وعلى الثاني
الفساد ظاهر وعلى الاول حينئذ مأمور بتحصيل العلم والامر بالشيء مقتضى للنهي
عن الضد او عدم الامر بالضد وعلى الثاني الفساد ظاهر وكذا الاول
لكون النهي في العبادات موجبا للفساد لا يقال تعلق النهي بالنسبة الى القاصر
فاسد جزما وينتفي الفساد قطعا والا لزم تحقق اللازم بدون الملزوم
لانا نقول قد حققنا الفساد في بحث النهي في العبادات مطلقا غفلة
كان اتيان الفعل المنهي عنه او عمدا وكذلك بالنسبة الى عدم الامر بالضد
لان الامر بالشيء في الواقع مقتضى لعدم الامر بضده في الواقع ويلزم منه الفساد

ولو لم يعلم بكونه مأمورا بتحصيل العلم فلا يرد ان كون القاصر مأمورا بتحصيل العلم
فاسد لكونه تكليفا بما لا يطاق ومعه ينتفي الفساد والا لزم تحقق اللازم
بدون الملزوم مع انه يتم في القاصر الذي يكون غفلته مستمرا الى اخر الوقت
او المقصر الذي ياتي بالصلوة في اخر اوقات الامكان ان قلنا بكون الامتناع
بالاختيار منافيا للاختيار وكذلك لو قلنا بكون العلم شرطا لكونهما مأمورا
بالصلوة بدون هذا الشرط في الواقع كما في فاقد الساتر وكذا سائر الشرائط مط
فتدبر واما من حصل له الاطلاع بلزوم تحصيل العلم في الوقت مع بقائه بالقدر
الذي يمكنه تحصيل العلم واتيان الصلوة ولو بركعة او المقصر مطلقا لو قلنا
بان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار او مع اتيانه بها في اول الوقت
ان قلنا بالمنافاة فلا يتم لجواز كون القاصر مأمورا بتحصيل العلم في زمان
الغفلة لا بشرط الغفلة والمقصر مطلقا لعدم كونه غافلا فتدبر والتمسك بالاجماع
المركب بانه اذا ثبت الصحة وعدم الشرطية في اخر اوقات الامكان تثبت
الصحة وعدم الشرطية في غيره بالاجماع المركب فاسد لعدم ثبوته بل الظاهر
منهم الفرق بين الصورتين لان كلامهم في الشرطية والعدم انما هو في صورة
الامكان فتدبر والحق في الجواب ان الامر حقيقة في الوجوب النفسي ولا يلزم
منه فساد العبادة لعدم كونه مقتضيا لعدم الامر بالضد ولا النهي عن الضد
كما حققناه في مقامه مع ان على فرض تسليم الاخير لا يكون النهي التبعي موجبا
للفساد كما حققناه في النهي في العبادات وعلى فرض عدم ظهوره في النفسي
لم يكن ظاهرا في غيره فيحتمل كل من الثلثة والاصل الاشتغال وان انتفى الشرطية
لكن سيجئ الجواب عنه مع انه لا يتم بالنسبة الى القاصر لعدم تعلق النهي به على انه

انه لا يتم على فرض قصد التقرب مع فرض كفاية الثاني ان النية واجبة في العبادات اجماعا والخلاف انما هو في كونها شرطا كما عليه المشهور او نفسيا كما هو منسوب الى السيد المرتضى وعلى الوجهين يستلزم الفساد اما على الاول فظاهر لان مع عدم العلم بكون هذا مامورا به من الله لا يمكن القصد بانه ماتي به واذا امتنع القصد امتنع تكون العبادة واما على الثاني فلكونه مامورا حين اتيان الفعل بتحصيل النية والامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده او النهي عنه وتحصيل النية موقوف على تحصيل العلم بالوجه فيجب من باب المقدمة وهو ايضا يقتضي عدم الامر بضده او النهي عنه والجواب على فرض كون النية واجبة نفسية يظهر عدم فساده من السابق واما على الاول اعني الشرطية كما هو الحق فيمنع عدم حصول النية بدون العلم على الوجه الصحيح لجواز تحققه بدونه كما بالنسبة الى القاصر الغافل عن التقليد وكذا بالنسبة الى المقصر في صورة غفلته عن اللزوم حين الدخول في العبادة وكذا بالنسبة الى المقصر الذي ياخذ من ابيه مع حصول الظن له بصحته ما قال ابوه وكذا الحال بالنسبة الى القاصر الذي لا يمكنه الرجوع الى المجتهد مع حصول الظن له من قول ابيه وكذا بالنسبة الى القاصر الذي يحتاط في العمل باتيان ما يحتمل مدخليته فعله وترك ما يحتمل مدخلية عدمه في التكرار في محتمل الامرين كما لو لم يكن ممكنا فكيف يحصل النية في الجهات القبلة في صورة الاشتباه فان قصد القبلة هو هذه الجهة المخصوص تفاسد جزما وان قصد بانه لاني لتحصيل القبلة الواقعية المحبوبة للشارع فنقول مثله في المقام لان ما يحتمل مدخليته وجوده او عدمه في العبادة فالعبادة بدونه على الاول ومع وجوده على الثاني لو كان في الواقع حاله مدخلا في العبادة لم يكن جزما فاذا اتيا

بل يكون من حيث تشريعيا ولا يكون اتيانه لاجل الاحتياط تشريعا فلا يكون
منافيا لقصد التقرب كما في سائر موارد الاحتياط لا يقال في جهات القبلة
قد ورد الامر قلت نفرض فيمن لم يطلع على ورود الامر مع ان عدم المنافاة
في صورة العلم بالمطلوبية والشك في الوجوب او الاستحباب اظهر من ان
يبين سيما على فرض عدم اشتراط قصد التقرب نعم هذا الكلام اعني عدم امكان
تحقق النية انما يصح فيمن كان عالما بعدم كون ما يفعله هو المامور به او ظانا به مع
احتمال كونه مفوضا اليه فتدبر الثالث الشهرة بين الاصحاب والجواب
عنه اولا على فرض تحققها وحجيتها في المقام انها لا تفيد الظن لفساد مدركهم
لبين الا الاول او الثاني وقد عرفت فسادهما مع انها لا تقاوم ما ذكرنا من
بطلان التصويب وقاعدة التحسين والتقبيح وغيرهما والرابع الاصل والجواب
عنه ان الاصل معتبر فيما لم يكن دليل على نفي الشرطية وقد مر من الوجوه الاربعة
الدالة على نفيه وهذه الوجوه لا يتم بالنسبة الى الجهل الفصل الرابع ان الناس

اقلام

صنفان مقلد ومجتهد والجاهل خارج عن الصنفين والجواب عنه اولا انه لا يتم
بالنسبة الى العالم بالفصل مع علمه بكفاية قصد التقرب مع كونه مقلدا لمجتهد وعدم
اشتراط العلم بالوجه وثانيا بانه من كلام العلماء ولا اعتبار به وثالثا بان على فرض كونه
من الرواة فهو خبر واحد لا يكون حجة ولا يكون مكافئا لما مر الخامس ان كثيرا من
اجزاء الصلوة قد وقع الخلاف فيه والاتيان باحد الوجهين لا يحصل الا بالتقليد
والا كيف يستقر الحكم الخاص في ذمته ويصير بذلك مامورا به حتى يكون صحيحا والجواب
اولا بانه لا يتم بالنسبة الى غير الخلافيات او الخلافيات التي لا يعتنى بها واذا ثبتت الصحة
في ذلك يثبت في غيره بظهور الاجماع المركب مع ان اللازم على فرض الشرطية هو

هو الفساد وثانيا بانه لا يتم بالنسبة الى العلم اعنى المحجوبية والجهل بالفصل مع قصد
التقرب مع فرض كفايته وثالثا بانه منقوض بالمسئلة الخلافية مع قطع المقلد بكون
هذا مجتهدا والظن من القول العادل بان هذا فتواه ثم اخذ وعمل ثم انكشف
خطائه وح نقول كيف يستقر هذا الحكم الخاص فى ذمته وتحقق الصحة فان
قلت بانه كان محكوما به ظاهرا ويستقر فى ذمته وتحقق الصحة قلت القطع
الحاصل للقاصر بكون الحكم هو ما قاله من قال ابوه او اعتماده عليه فليس اقل
من ذلك الظن وصار بهذا مامورا مع ان لازم قولكم ان الشخص لو اخذ مسائله
من العدلين الكافيين قولهما بالاتفاق مع عدم اخذه كفاية العدلين من المجتهد
الحكم بفساد عباداته وهذا مما ينفيه الضرورة والوجدان ورابعا بانه لا
يتم بالنسبة الى المقلد للمجتهد فى عدم اشتراط العلم بالوجه قبل صدور الاعمال
وانتم لا تقولون به وح نقول فى المسائل الخاصة الاختلافية مع عدم علمه بذلك
الحكم مع اتيانه به بناء على عدم اشتراط العلم بالوجه وح اما ان تقولون بالفساد
او الصحة والاول مستلزم لعدم حجية قول المجتهد فى حق المقلد والثانى نقول
ح كيف يستقر الحكم الخاص فى ذمته والجواب الجواب وخامسا بان المقلد بعد
اخذه المسئلة من المجتهد يكون مامورا بالامر التخييرى ~~فاذا صدر~~ فهو مندرج
فى تحت الامر الكلى فى الواقع ويكفى فيه اتيان احد افراده اعنى المقيدة المطابقة
لاحد الاقوال المجتهدين فاذا صدر منه الاعمال مع كونه اخذ من ابيه ومن
حصل له الظن بصحة ما يقول فيترجح فى نظره ذلك الحكم ثم لو فعل وعلم بوجوب الاخذ
من المجتهد فيرى موافقة ما قال ابوه له فيترجح فى نظره صحة اتيانه ما فعل وكونه
مامورا به فى الواقع ويترجح فى نظر مجتهده كونه مامورا بذلك الحكم الخاص فى الواقع

بينها الشيء الخاص ومع عدم
الاخذ يكون مامورا م

نعم انه لم يكن عليه الزامه على ذلك ولو قلّد مجتهداً يرى عدم اشتراط العلم بالوجه
فيصح ذلك المجتهد عمل ذلك المقلد ويقول بانه صحيح فهو حجة في حقه ظاهراً مع
عدم العلم بالمطابقة او عدم حصر التقليد ممن لا يقول بعدم اشتراط العلم بالوجه
نعم لا نقول الآن بصحة الظاهرية لا يقال لو لم يحصل له الاختيار في احد الحكمين
كيف يمكننا القول بان هذه الفتوى حكمي قلت بعد الاطلاع على الفتوى يعلم انه
ما افتى به المفتي وكل ما افتى فهو حجة في حقه في الواقع السادس الاجماع على عدم
معذورية الجاهل الا في الجهر والاخفات والقصر والاتمام فالجواب اولاً
او لا بان المراد من عدم المعذورية فساد عبادته على فرض عدم المطابقة بعد
انكشاف الخطاء وثانياً بمنع تحقق غاية الشهرة او الاجماع المنقول وثالثاً على فرض
حجيتها غير مكافئة لما ذكرنا مع انه لا يتم بالنسبة الى مقلد المجتهد الذي نفى اشتراط
العلم بالوجه مع كون المقلد عالماً بالحكم واذا ثبت الصحة في حق المقصر مع العلم
بالمطابقة يثبت في القاصر بما مر وبالاجماع المركب والاولوية واذا ثبت
الصحة فلا يجب الاعادة ولا القضاء بالاجماع والعقل لكونه تحصيلاً للحاصل
هذا في صورة حصول العلم بالمطابقة بعد الاتيان واما في صورة حصول العلم
بالمخالفة بعد الاتيان فاما ان يكون هذا العلم حاصلاً في الوقت مع بقائه
بالقدر الذي يمكنه اتيان الصلوة ولو بركعة او يكون حاصلاً بعده اما الاول
يجب الاتيان ثانياً سواء كان قاصراً او مقصراً اما فواضح للاجماع على الاتيان
في حقه من الاقوال الثلثة في الجاهل كلها لانه القدر المتيقن من جميع الاقوال
ويجيء وجه وجوبه في القاصر ثم يثبت في المقصر بالاجماع المركب والاولوية
واما بالنسبة الى القاصر فلان الادلة التي ذكرناها يقتضي تعلق الطلب

الطلب بنفس الواقع حتى يثبت الصارف وهو هنا منتف هنا كما سيجيء من بطلان
ما تخيله الخصم وبعد ما ثبت ذلك مع فرض عدم اتيانه المطلوب يكون باقيا تحت
الامر ويجب عليه اتيانه بمقتضى الامر والدليل على عدم لزوم الاتيان في حقه لا يخلو
من وجوه الاول ما تخيله الخصم من قاعدة الاجزاء وهو ان القاصر حين اتيانه
الصلوة مع قطعه بكونه هذا ما مورا به فاما ان يكون له تكليف ام لا والثاني
فاسد وعلى الاول فاما ان يكون مكلفا بنفس ما فهمه او يكون مكلفا بالواقع
والثاني تكليف بما لا يطاق فتعين الاول وهو الحق وقد اتى به وعود الامر
ثانيا يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه والجواب عنه اولا انه لا يتم بالنسبة الى
القاصر الذي يعلم وجوب التقليد ولا يمكنه مع اتيانه الصلوة في اول الوقت
مع ظنه بعدم صحة ما يفعل او الشك فيه وثانيا بانا نختار كونه مكلفا بالواقع في زمان
الغفلة لا بشرط الغفلة ولا يلزم التكليف بما لا يطاق لكون المحبوب والمطلوب
هو الطبيعة من حيث هي لا مقيدة بهذا الزمان الذي يغفل عنه المكلف ويعتقد
خلافه ولما كان للطبيعة جهة مقدورة فطلب الطبيعة في زمان الغفلة
لا بشرط الغفلة بل لاجل انه يعلم امكان اتيانها للمكلف في وقت اخرى لا يكون
تكليفها بما لا يطاق فان قلت يلزم من ذلك ان لا يكون القاصر احيانا حين غفلته مكلفا بمعتقده
ويلزم من ذلك عدم ترتب الثواب والعقاب على فرض الاطاعة والمخالفة قلت
سلمنا عدم كونه مكلفا بمعتقده في الواقع بل هو معتقد بكونه مكلفا فاتيانه اطاعة
وتركه مخالفة وهما علتان لترتب الثواب والعقاب لما مر غير مرة من ان الثواب
والعقاب موقوفان على الاطاعة والمخالفة وهما من لوازم العمل بالاعتقاد
وعدمه لا من لوازم نفس الشيء واقعا وحصول الاطاعة المطلقة لا يستلزم

نعم فيه اخرى وهو ان في الزمان الذي يقع
من ... العلم بالمخالفة مع
المكلف
علم الامر باطلاع المكلف
وامكان اتيانه للطبيعة

كونه آتيا بمقتضى الامر بعد حصول العلم بعدم الاتيان فتدبر وان شئت نظيره في
العرف لوامر المولى عبده بشراء اللحم مخيرا من اول الزوال الى الغروب فاعتقد العبد
الزمان واشترى في اول الزوال ثم اطلع في الوقت بمخالفة اعتقاده لما هو المطلوب
المولى فلا ريب ان بنائهم على الاتيان ثانيا وتاركه يكون مذموما ولو كان تكليفا
بما لا يطاق او تبديل الواقع بالمعتقد لما كان على تركه ذم وهو بديهي لا ارتياب
فيه وبمثله كيف بالعالم الماهر المحقق مع ان على فرض الشك في تبديل التكليف
بالواقع بما فهمه ام لا يكون الاستصحاب مقتضيا للثاني ومعه يجب الاتيان
في صورة العلم بالخلاف لكونه باقيا تحت الامر بمقتضى الاستصحاب الثاني
ان الغافل حين غفلته يكون قاطعا بصحة ما يفعل وليس قطعه اضعف من ظنه بالصحة
الحاصلة من قول المجتهد او من الدليل الظني للمجتهد وقد اجمعوا في الثاني على صحة ما
فعل وعدم لزوم اتيانه على فرض اطلاعه بخطاء المجتهد او المجتهد بخطائه فيكون عدم لزوم
الاتيان ثانيا هنا ثابتا بالاولوية او بطلان الحكم والجواب اولا بمنع عدم لزوم الاتيان
على المجتهد لو اطلع على خطائه في الوقت والاجماع غير ثابت وثانيا سلمناه لكنه خارج
بالاجماع وهو لا يكون جاريا في المقام كما سيجيء ومعه لا يجري الاولوية ولا قاعدة
الحكم الثالث ان المقصر او القاصر لو صلى في اخر اوقات الامكان التي لا يمكنه اتيان
الصلوة بتمام الاجزاء كتحصيل الستر او ثوب الطاهر ولو فرض كونه عالما بالشرطية فلم
يكن مكلفا الا بالصلوة عريانا او مع الثوب النجس فلا يكون له الاتيان ثانيا فح نقول
الجاهل مع اتيانه الصلوة في اخر اوقات الامكان بدون الستر او مع الثوب النجس
فاما ان يكون مكلفا بالصلوة مع جميع الاجزاء حين الجهل اولا وعلى الاول في حق القاصر
تكليف تكليف بما لا يطاق لعدم امكان اتيانه لا في هذا الزمان ولا في مقدمته اخرى

اخرى لفرض كونه فى اخر اوقات الامكان وفى حق المقصر يستلزم القول بكون
الامتناع بالاختيار غير مناف للاختيار من حيث ترتب العقاب وصدق الخطاب
وهو ليس كذلك بالنسبة الى صدق الخطاب لكونه لغوا كما حققناه فى السابق
فاذن ينبغى كونه فى الواقع مكلفا باتيان الصلوة بدون هذا الجزء فاذا اتى به
يكون صحيحا ولا اعادة عليه وكذلك القضاء واذا ثبت الصحة فى هذا القسم يثبت
غيره بالاجماع المركب قلت هذا الكلام فى غاية الفساد ولمنع الاجماع المركب بل حكم
اخر الوقت يختلف مع اول الوقت باعتبار اختلاف الزمان لا باعتبار العلم
والجهل ويكشف عن ذلك انه لو لم ما فعل مطابقا للواقع يكون فاسدا ويجب عليه
القضاء مثلا لو قلنا بتعين الصلوة عريانا فى صورة تعذر ان الامر بينه وبين
النجس لكنه لاجل جهله اختار الصلوة مع الثوب النجس يكون عبادته فاسدة
جزما وكذا لو اعتقد بكونه اخر الوقت وصلى بدون هذا الشرط ثم انكشف
خطائه اعنى كونه اخر اوقات الامكان مع امكان الاتيان ثانيا مع الشرط يكون
فاسدا ويجب عليه اتيانه ثانيا هذا فى صورة حصول العلم بالمخالفة فى الوقت
واما فى صورة حصول الشك فى المطابقة فيجب الاتيان ثانيا ايضا على القاصر
والمقصر وذلك كما لو صلى فى الدار الغصبى مع جهله بالفساد ثم حصل الشك
فى صحة الصلوة يجب عليه الاتيان ثانيا فى غيره وكذا لو صلى بدون السورة
او معها جهلا مع حصول الشك بعده فى المطابقة يجب عليه الاتيان ثانيا
معها لو كانت مما لا تحتمل التحريم على الاول وبدونها لو كانت مما تحتمل التحريم على
الثانى واما مع كونها مما تحتمل التحريم والوجوب معا يجب اتيان الصلوة ثانيا
معها لو كانت الصلوة التى صليها بدونها وبدونها لو كانت الصلوة التى صليها معها

صليتها معها اما وجه الوجوب فللوجوه الدالة على كونه مكلفا بالواقع وبعد حصول
الشك فى كون الاتيان بالمحقق مطابقا له حتى يسقط التكليف او لا حتى يكون التكليف
باقيا يكون مقتضى الاستصحاب وقاعدة الاشتغال لزوم اتيانه ثانيا حتى يحصل
القطع بالامتثال ولو ترك الاعادة يجب عليه القضاء ولو لم يحصل العلم
بالمطابقة بعد خروج الوقت اما على فرض كون القضاء بامر الاول فواضح
واما على فرض كونه بالامر الجديد فلصدق الفوت بالنسبة الى التكليف الظاهرى
المتعلق به فى زمان الاداء بمقتضى الاستصحاب لان الفوت كما يثبت بصدق
العرف يثبت بالدليل الشرعى بل الاول متحقق فى المقام ايض هذا فى صورة حصول
العلم بالمخالفة بعد الاتيان او الشك فيه مع بقاء الوقت واما فى صورة حصول العلم
بالمخالفة او الشك مع خروج الوقت فهل يجب القضاء او لا والحق الاول بالنسبة
الى المقصر والقاصر فى العلم دون العمل كمن لا يمكنه الرجوع الى المجتهد مع ظنه بعدم
صحة ما يفعل مع عدم احتياطه فى العمل مع امكانه الاحتياط كما لو صلى فى المكان
الغصبى مع جهله بالفساد وظنه به او شكه فيه مع امكان اتيان الصلوة فى غيره
ولم يأت به اما على فرض صورة حصول العلم بالمخالفة فعلى فرض كون القضاء بامر
الاول فواضح واما على فرض كونه بامر جديد فلكونه مما فات منه شئ فيجب عليه
القضاء واما صورة الشك فعلى فرض كون القضاء بامر الاول فظاهر واما على فرض
كونه بامر جديد فلان الاستصحاب يقتضى بقاء التكليف فى اخر الوقت
لو صلى فى اول الوقت ومع ذلك معه يثبت الفوت بالاستصحاب بل يصدق
الفوت لعدم اتيانه به او يجب عليه القضاء او اذا ثبت فى ذلك يثبت
فى غيره اعنى من صلى فى اخر الوقت بالاجماع المركب على الاجماع باثبات عدم

عدم الوجوب في الثاني بالاصل وفي الاول بالاجماع المركب لكون مدرك
ماذكرنا هو الدليل اللفظي من اقض مافات الخ وما ذكره الخصم مدركه
انما هو اصالة البراءة ولاريب ان الاول مقدم لكونه اجتهاديا سيما مع
انضمامه بالشهرة الحاصلة بفساد عبادات الجاهل واما بالنسبة الى غيرهما
من ساير افراد القاصر فالحق عدم لزوم القضاء عليه في صورة الشك لو
كان عدم الالتفات باقيا الى اخر الوقت وذلك ظاهر على فرض كون القضاء
بامر جديد لعدم صدق الفوت لا بالنسبة الى التكليف الظاهري لانتفائه
ولا بالنسبة الى الواقع لعدم معلوميته ولا يجري معه الاستصحاب لانتفاء
موضوعه اعني الوقت واما على فرض كون القضاء بامر الاول فايضا كذلك وذلك
لظهور الاجماع على نفي القضاء فتدبر واما في صورة العلم بالمخالفة فالظاهر
وجوب القضاء اما على فرض كون القضاء بامر الاول فواضح لان التكليف بالطبيعة
الواقعية انما ينتفي اذا اتى بالمقيدة والمفروض عدمه لا يقال تعلق التكليف بالطبيعة
انما يتحقق لو تعلق التكليف بالمقيد قلت ليس كذلك لانهم يقولون بكون مدلول
الامر شيئان الطبيعة المطلقة والمقيدة ومقتضى اطلاق الامر هو وجوب الاول
مطلقا والقدر المتيقن الخروج من التقييد هو انه اذا اتى بالمقيد ينتفي منه التكليف
بالطبيعة وكذا مقتضى ساير ادلتهم كالمسود وعدم كون انتفاء كون الفصل موجبا
لانتفاء الجنس هو بقاء التكليف بالطبيعة ولزوم القضاء ثانيا واما على فرض
كون القضاء بالامر الجديد فمحل الاشكال من ان صدق الفوت هل يكون
موقوفا على تعلق الشيء بالذمة وتركه في زمان الاداء او يكون موقوفا على
مجرد حصول ترك المصلحة الواقعية سواء كان مع التعلق ام لا لكن في الثاني

كان عدم التعلق باعتبار وجود المانع العقلي كقبح التكليف بما لا يطاق ام الاعم
لا باعتبار عدم المقتضي وما يترجح بالبال هو الثاني كما نرى لو ورد عالم او طبيب
في بلد لاستنقاذ الجهال وذوي الامراض منهما ولكن لم تطلع الجهال وذوي
الامراض بورودهما فلم يحصل الاستنقاذ حتى خرجا ثم حصل الاطلاع فلا
ريب انهم يقولون بانه فات منا امر عظيم ومكنا محرومين من ادراك هذه المنفعة
وليس الموانع الشرعية كالحيض وامثاله كالموانع العقلية لكون الموانع الشرعية
موجبة لانتفاء المقتضي لان بعد وجود قوله لا تصل الحائض وامثالها يصير
موجبا لتقييد المقتضي اي صل فيصير الحاصل ان الصلوة المطلوب والمحبوب
هو بدون الحيض بناء على كون الصفات بالوجوه فمعه لم يكن محبوبا ولم يكن
فيه صفة محسنة فلا يكون فيه منفعة ومعه لا يصدق الفوت جزما بخلاف
بخلاف الموانع العقلية فانها تنفي التعلق باعتبار وجود المانع من قبح التكليف
بما لا يطاق لا باعتبار عدم كون الشيء متصفا بالصفة المحسنة لكن يرد اشكال
هنا وهو ان الحكم بلزوم القضاء مستلزم للعسر والحرج لكون اغلب العباد
مقصرين وبعضهم قاصرين عن تحصيل المسائل ثم يقع لهم الاطلاع بفساد عباداتهم
بعد انقضاء سنة او سنتين وهكذا والحكم بلزوم القضاء في حقهم مستلزم
لاكتفائهم بقدر الضروري من التعيش وهو عسر في حقهم جزما ومنفي
في الشريعة قطعا ويتم عدمه في بعض الموارد الذي لم يكن عسرا بالاجماع المركب
قلت نعم تحقق العسر لا سيما اذا جوزنا تقليد الميت كما سيجيء الاشارة سيما
اذا قلنا بكفاية المطابقة لقول مجتهد واحد كما في المسائل الخلافية سلمنا تحققه
احيانا ونفيه عن القاصر مسلم اما الترجيح الادلة النافية للعسر على الادلة

الادلة الدالة على لزوم القضاء كما مرّ غير مرّة او بناء على كونه شكاً في التكليف
على فرض عدم الترجيح واصالة البراءة تنفيه مع كون القاعدة اعني نفي العسر
اجماعية ومقتضاها نفيه هنا لكن لانم الاجماع المركب فيكون المنفي هو
العسر لا غيره واما في المقصر فترجيح قاعدة العسر على ما دل على لزوم القضاء
في حقه محل تامل لمنع شمول الادلة النافية كما مر الاشارة ومع تسليم شمولها له
ترجيحها محل التامل لكون اقض ما فات من حيث الصدور مقطوعاً ومن
حيث الدلالة عاماً استغراقياً ومع ذلك يكون تقليل المورد ومعتضد باطلاق
كلام المشهور على فساد عبادات الجاهل ولزوم القضاء مع عدم تفصيلهم بين
العسر وغيره سلمنا عدم الترجيح لكن نثبت الوجوب بالاستصحاب لان القضاء
للصلوة الاول تعلق بذمته لعدم عسر فيه وهكذا ثم بعد تحقق العسر بالاجتماع
يكون ارتفاع التكليف محل الشك والاصل بقائه فتدبر وما ذكرنا من الاشكالين
في صورة الاعادة من عدم كون قطع القاصر اضعف من الظن الناشئ عن التقليد
مع مخالفته للواقع مع كون عدم القضاء في الثاني اجماعياً ففي القاصر القاطع
يثبت عدمه بقاعدة التحكم ومن فرض اتيان الصلوة في اخر اوقات الامكان
مع علمه بانتفاء بعض الشرائط وليس له قضاء جزماً فكذا الجاهل قدم جوابه
فارجع واذا ثبت عدم شرطية العلم في هذا المقام اعني الجهل بالجنس والفصل
يثبت عدم شرطيته في سائر المقامات اعني الجهل بالفصل دون الجنس
او بهما معاً في الامور العاملية كالستر وغسل النجاسة وفي الامور الغير اللازمة
كالشكوك الواقعة في الصلوة بنفس ما ذكرنا وبالاجماع المركب والاولوية و
لا يحتاج الى التطويل بذكرها على حدة هذا وجه عدم الشرطية بقي الكلام

في الحكم التكليفي من ان التارك لتحصيل هذا العلم هل يكون آثما اولا والحق انه
بالنسبة الى الاشياء الغير اللازمة مع كونه نادر الوقوع كالشك بين الخمس
والست او الست والسبع وهكذا لا يكون معرفته واجبا عينيا والا يلزم العسر
والحرج في حق اغلب العوام بل الطلاب بل يكون واجبا كفائيا يكفي لرفع الاحتياج
في مقام الحاجة والرجوع واما بالنسبة الى الاشياء الغير اللازمة مع كونه كثير الوقوع
كالشك بين الثلث والاربع او في السجدة بعد الدخول في التشهد فالحق انه واجب
بالوجوب المقدمي لان في صورة تحققه يكون ابطال العمل واتيانه بغير المقرر حراما
والفرار منه موقوف على معرفة احكام هذه الشكوك وتركها موجب لوقوع
المكلف في الابطال المحرم فيترتب عليه العقاب على تركها لاجل ترك ذيها و
كذلك في صورة الجهل بالفصل مع العلم بالجنس من المحبوبية وذلك لان الاقتصار
على الواجبات وترك غيرها في ضيق الوقت واجب وهو موقوف على معرفة
الفصول من المستحبات والمكروهات حتى يترك وترك المعرفة بها موجب لترك
ذيها في ضيق الوقت فيترتب عليه العقاب واما في غير الضيق فلو كان بنائه على
الترك يجب تحصيل المعرفة من اهله ايضا لاحتمال كونه واجبا في الواقع ومع الترك
لا يحصل القطع باتيان التركيب المامور به ويترتب عليها العقاب لما حققنا
في مقدمة الواجب من كون ترك المقدمة المشكوكة الموجبة للشك في اتيان
ذي المقدمة موجبا للعقاب وان لم يفت الواقع كذلك نعم لو كان بنائه على الاتيان
فاثبات الوجوب فيه بمعنى كون تاركه مستحقا للعقاب وان كان اشبه بالمحبوب
المجهول الفصل مشكل لاصالة البراءة وعدم شمول الادلة الدالة على وجوب الرجوع
الى المجتهد له كقوله فاسئلوا لكونه مطلقا فينصرف الى الفرد الشايع اعني الجاهل بالجنس

39

بالجنس والفصل معا مع انه بعد انضمامه بعدم اشتراط العلم بالوجه مع فرض
عدم توقف نية الوجه تفصيلا عليه لعدم اشتراط النية بالوجه تفصيلا وكفاية
مطلق قصد التقرب بكونه عالما فتدبر حذرا في الجاهل بالجنس والفصل معا
مع عدم علمه بصحة ما يفعل يترتب عليه العقاب لكونه مأمورا بالصلوة
الصحيحة والعلم باتيانها موقوف على تحصيل المعرفة بها من اهله ومع الترك
لا يحصل القطع باتيان المأمور به ويستحق العقاب لما ذكرنا مما ذكرنا في مقدمة الواجب
سواء طابق الواقع ام لا نعم في الاول العفو اقرب من الثاني واما اثبات الوجوب
النفسي او الغيري حتى يترتب عليه العقاب ولا سيما على فرض عدم المطابقة فمشكل
لان ظاهر الاية والاخبار وان كان ذلك الا ان بناء العقلاء على العقاب الواحد
بل ظاهر اية التفقه هو الوجوب المقدمي كما لا يخفى لا يقال يلزم من ذلك عدم ترتب
العقاب عليه لو طابق الواقع مع كون المطابقة ناشية من احتياطه بتكرار العمل لقطعه
باتيان المأمور به الواقعي مع كونه مطابقا للواقع لانا نقول اتيان العبادة مكررا
حتى يحصل الواقع مع امكانه باتيانه واحدا مع العلم تشريع ويترتب عليه العقاب
جزما وادلة الاحتياط غاية ما سلم شمولها لصورة عدم امكان تحصيل
العلم او فيما علم بالقدر المشترك اي المحبوبية مثلا فتدبر نعم يمكن القول بعقاب
اخر بوجه اخر وهو ان رجوع المقصر الى غير الاهل او غير الدليل المعتبر
كالقياس وقول الاب حرام ذاتي مستلزم للعقاب المستقل فكذلك التشبث ثم ياخذ
ولم يحصل العلم بالاولوية والاجماع المركب مع ان العلم بالرجحان ذاتي فمعه يكون
واجبا غيريا وتركه موجب للعقاب المستقل بناء على كونه ظاهر هذا الذي
ذكرنا من الحكم التكليفي انما هو في المقصر واما القاصر فلا يترتب عليه العقاب

من حيث عدم العلم جزما لقبح التكليف بما لا يطاق واما من حيث العمل فلو كان
مقصرا كما لو علم بوجوب الرجوع الى المجتهد ولا يمكنه الرجوع مع احتمال كون ترك السورة
موجبا للفساد وترك مع امكان الاتيان به مع عدم لزوم العسر والحرج في حقه فيترتب
عليه العقاب فتدبر هذا هو المقام الثالث المقام الرابع في التخطئة والتصويب
ويقع الكلام فيه في مواضع اربعة الاول في الاعتقادات الصرفة المتعلقة بالامور
الواقعية الحاصلة في الخارج كالاعتقاد بالنبوة والمعاد وامثالهما الثاني
في الاعتقادات المرتبطة بالعمل مع كون العقل مستقلا في ادراك الحكم الثالث في
الاحكام العملية فيما كان فيه دليل قطعي منصوبا من جانب الشارع والرابع كذلك
لكن فيما كان دليل ظني كذلك اما الاول فالاقوال فيه اربعة ظاهرا على ما نسب
قول بالتخطئة وهو من جمهور المسلمين وقول بالتصويب وهو من عبد الله بن
الحسن البصري وعلى الاول قول بكون المخطي اثما مستحقا للعقاب الاخروي
مع ترتب احكام الكفار عليه في الدنيا وهو من جمهور المسلمين وقول بعدم
الاثم وهو من جاحظ وقول بالتفصيل بين القاصر والمقصر والحق بطلان
التصويب وذلك لظهور الاجماع ومخالفته ما ذكرنا غير مضر مع انه يمكن
ان يكون مراده نفي الاثم كالجاحظ وبه يرتفع الخلاف كلية لما سيجي من بطلانه
في العمليات ويثبت هنا بالاولوية والاجماع المركب وبلزوم التناقض فيما
لو اعتقد بشي واحد بالاعتقادين المتخالفين كحدوث الحرف والالتيام وعدمه
وكذا كون المعاد جسمانيا وروحانيا وكذا كون العلم علم الواجب من باب
الحضور والحصول ثم على التخطئة الحق هو التفصيل بين القاصر والمقصر بثبوت
الاثم على الثاني دون الاول وان كانا مشتركين في الكفر وترتب القتل وحلية
المال وامثالها وذلك لقبح التكليف بما لا يطاق عقلا وشرعا وما يظهر

يظهر من اطلاق كلام الجمهور من ترتب الاثم مع عدم الفصل بين
القاصر والمقصر فاما ان يكون مرادهم كون الكل مقصرا مع نفي وجود
القاصر او يكون مرادهم تعميم الاثم له ان فرض وجوده وكلاهما باطل
لان مستندهم لا يخلو من امور اربعة وكلها فاسد الاول قوله تعالى ومن
جاهد فينا لنهدينهم سبلنا وجه الاستدلال ان الظاهر من الاية ان
الهداية موقوف على الجهاد فيجب من باب المقدمة ومن لم يصل الى سبيل الحق
فهو من تقصيره في المجاهدة الثاني الاجماع المنقول من بعض كما ذكره من توهم ان
جمهور المسلمين على كون المخطئ اثما او بان ترتب القتل وحلية المال اجماعية
وان كان قاصرا فكذا الاثم لعدم الفرق الثالث الاخبار والايات الكثيرة الدالة
على تعذيب الكفار وكونهم مخلدين في النار من غير فصل بين القاصر والمقصر
فهو اما ان يكون لاجل كون الكل مقصرا او يكون لاجل عدم الفرق وان فرض
وجوده الرابع ان باب العلم في هذه المسائل منفتح لاستقلال العقل في غالبها
كما في اثبات عينية الصفات والنبوة والمعاد الجسماني وفيما لم يكن مستقلا
يكون الضرورية فيه متحققة كالنبوة الخاصة وكذا الامامة فمن اخطأ
يظهر انه كان من تقصيره في بذل جهده او منكرا على سبيل العناد وان كان
معتقدا اما فساد الاول فلان المجاهدة لا بد له من اثنين فاما ان يكون المراد
به هو المجاهدة مع الكفار في خدمة النبي صلى الله عليه وآله مطلقا او
يكون المراد من قوله لنهدينهم لنثبتهم على الحق او لنعينهم على المجاهدة او الى
اتيان الاعمال الموصلة الى مراتب القرب فلا يصح الاستدلال لان التقصير
في المجاهدة والمدافعة موقوف على تجويزهما من جانب الشارع والمفروض

حرمتهما بالنسبة الى بعض كما بالنسبة الى المجتهدين واما ان كان المراد به هو الثاني
فهو مناف للضرورية والوجدان لان المجاهدة مع النفس وزجره اما ان يكون
باى وجه كان وان كان بالوجوه المقبحة كالملامتية وبعض جماعة التصوف فظاهر
لحرمته وعدم ايصاله الى السبل ضرورية واما ان يكون المراد به بطريق الشرع فاما
ان يكون المراد به بطريق معلوم عند الله دون العبد فالتكليف به من باب التكليف
متى لا يكون الشخص مقصرا تكليف بما لا يطاق وان كان المراد به العمل بالاحكام
الثابتة لصاحب الشرع اعنى النبى صلى الله عليه وآله فهو موقوف على تشخيص
صاحب الشرع اعنى النبى ص الخاص واحكامه وقد يكون حكمنا كما فى بعض الاشخاص
سيما بالنسبة الى الاشخاص فى اوائل البلوغ والاسلام وقد يكون حكمنا لكن فى
التشخيص قد يكون الشخص قاصر القطع بحقية شرع كبعض اليهود والنصارى
مع انه ليس فى الواقع كذلك او سعى ولم يعلم حقيقة هذه الطريقة فهو قاصر قطعا
مع ان بعد التشخيص والعمل على طريقته يحصل الاختلاف بينهم كالمجتهدين والحكم
بكونهم مقصرين وكافرين خارج عن جادة الايمان واما ان يكون المراد هو العمل
مع زجر النفس عن بعض اشياء اخر كالماكولات فهو ايضا باطل لحصوله لبعض
ومع ذلك يحصل الاختلاف بينهم مع انا نرى ان بعض من فعل كذا يصير مجنونا
او كافرا مع ان الحكم من لم يترك الماكولات ولم يصل الى الواقع مع غاية بذل
جهده كافرا مستحق للعذاب خارج عن جادة الاسلام واما ان كان المراد به
هو الثالث اعنى الجهد والسعى فى التحصيل فهو ايضا مناف للضرورية لانا نرى
حصول غاية السعى لبعض كابو على سينا وارسطو وغيرهما وكذا بعض المجتهدين
ومع ذلك يحصل الاختلاف بينهم مع انا نرى بعض من يشتغل فى التحصيل مع غاية

غاية جهل ويعتقد بشيء عند سماعه شبهة كقدم الزمان ويعتقده على سبيل
القطع ولا يمكنه دفعه لان بعد القطع بالمقدمات يكون الاعتقاد بالنتيجة فكيف
وكيف يمكن الحكم بكون الكل مقصراً مع ان فهم بعضهم لا يكون بالغاً الى ادراك
بعض المراتب ووجوده ضروري وكذلك تصوره اذا عرفت ذلك فقد عرفت
وجود القاصر وبعد انضمامه بقبح التكليف بما لا يطاق يحصل القطع بالتفصيل
بين القاصر والمقصر واما فساد الثاني فلان مدعي الاجماع لو كان مراده ان
المخطي مقصر اجماعاً فهو فاسد لجزمنا بالضرورة وجود القاصر كما ذكرناه مع ان دعوى
الاجماع في هذا الموضوع المستحدث اعني وجود العلماء بعد الائمة لم يظهر صحته
وان كان المراد دعوى الاجماع على ترتب الاثم وان كان قاصراً فهو مع انه اجماع
منقول لا يكون حجة معارض باجماعاتهم على قبح التكليف بما لا يطاق فيمكن
ان يكون المقصود هو المقصر مع ان قبح هذا عقلي لا يخالفه الاجماع وان كان
المراد دعوى الاجماع على ترتب القتل فكذلك فالجواب ظاهر لعدم الامكان
بل يجب الانفكاك عقلا اما عدم الاثم في القاصر فلما مر واما القتل لانتظام
الامر لانه لو لم يجب القتل فيدعي كل كافر القصور وهو ايضاً يحتمل لامتناع
الاطلاع على سريرته وان كان المراد ان كل من خالف الاسلام سواء ثبت كونه
مقصراً او مشتبهاً فهو من حيث ظاهر الشرع محكوم بالكفر والمقصرية من حيث انكاره
الضروري واما ترتب الاثم في الآخرة بحسب الواقع فهو تابع للتقصير يعلمه
الله تعالى فهو كلام لا يخلو من وجه واما فساد الثالث فلان الروايات ظاهرة
في المقصر مع انه يجب تخصيصها بالضرورة الدالة على وجود القاصر وبالعقل
القاطع بقبح التكليف بما لا يطاق واما فساد الرابع فلان باب العلم وان كان

حرمتهما بالنسبة الى بعض كما بالنسبة الى المجتهدين واما ان كان المراد به هو الثانى
فهو مناف للضرورية والوجدان لان المجاهدة مع النفس وزجره اما ان يكون
باى وجه كان وان كان بالوجوه المقبحة كالملامتية وبعض جماعة التصوف فظاهر
لحرمته وعدم ايصاله الى السبل ضرورة واما ان يكون المراد به بطريق الشرع فاما
ان يكون المراد به بطريق معلوم عند الله دون العبد فالتكليف به من باب التكليف بما لا يطاق
متى لا يكون الشخص مقصرا تكليف بما لا يطاق وان كان المراد به العمل بالاحكام
الثابتة لصاحب الشرع اعنى النبى صلى الله عليه واله فهو موقوف على تشخيص
صاحب الشرع اعنى النبى م الخاص واحكامه وقد يكون ممكنا كما فى بعض الاشخاص
سيما بالنسبة الى الاشخاص فى اوائل البلوغ والاسلام وقد يكون ممكنا لكن فى
التشخيص قد يكون الشخص قاصر الفطنة بحقيقة شرع كبعض اليهود والنصارى
مع انه ليس فى الواقع كذلك او سعى ولم يعلم حقيقة هذه الطريقة فهو قاصر قطعا
مع ان بعد التشخيص والعمل على طريقته يحصل الاختلاف بينهم كالمجتهدين والحكم
بكونهم مقصرين وكافرين خارج عن جادة الايمان واما ان يكون المراد هو العمل
مع زجر النفس عن بعض اشياء اخر كالماكولات فهو ايضا باطل لحصوله لبعض
ومع ذلك يحصل الاختلاف بينهم مع انا نرى ان بعض من فعل كذا يصير مجنونا
او كافرا مع ان الحكم من لم يترك الماكولات ولم يصل الى الواقع مع غاية بذل
جهده كافر مستحق العذاب خارج عن جادة الاسلام واما ان كان المراد به
هو الثالث اعنى الجهد والمشقة فى التحصيل فهو ايضا مناف للضرورية لانا نرى
حصول غاية المشقة لبعض كابو على سينا وارسطو وغيرهما وكذا بعض المجتهدين
ومع ذلك يحصل الاختلاف بينهم مع انا نرى بعض من يشتغل فى التحصيل مع غاية

٢٩١

غايته جهل ويعتقد بشئ عند سماعه شبهة كقدم الزمان ويعتقده على سبيل
القطع ولا يمكنه دفعه لان بعد القطع بالمقدمات يكون الاعتقاد بالنتيجة ضروريا
وكيف يمكن الحكم بكون الكل مقصرا مع ان فهم بعضهم لا يكون بالغا الى ادراك
بعض المراتب ووجوده ضروري وكذلك تصوره اذا عرفت ذلك فقد عرفت
وجود القاصر وبعد انضمامه بقبح التكليف بما لا يطاق يحصل القطع بالتفصيل
بين القاصر والمقصر واما فساد الثاني فلان مدعى الاجماع لو كان مراده ان
المخالف مقصر اجماعا فهو فاسد جزما لضرورة وجود القاصر كما ذكرناه مع ان دعوى
الاجماع في هذا الموضوع المستحدث اعني وجود العلماء بعد الائمة لم يظهر صحته
وان كان المراد دعوى الاجماع على ترتب الاثم وان كان قاصرا فهو مع انه اجماع
منقول لا يكون حجة معارض باجماعاتهم على قبح التكليف بما لا يطاق فيمكن
ان يكون المقصود هو المقصر مع ان قبح هذا عقلي لا يخالفه الاجماع وان كان
المراد دعوى الاجماع على ترتب القتل فكذلك فالجواب ظاهر لعدم الانتهاض
بل يجب الانفكاك عقلا اما عدم الاثم في القاصر فلما مر واما القتل فلانتظام
الامر لانه لو لم يجب القتل فيدعي كل كافر القصور وهو ايضا محتمل لامتناع
الاطلاع على سريرته وان كان المراد ان كل من خالف الاسلام سواء ثبت كونه
مقصرا او مشتبها فهو من حيث ظاهر الشرع محكوم بالكفر والمقصرية من حيث انكاره
الضروري واما ترتب الاثم في الاخرة بحسب الواقع فهو تابع للتقصير بعلمه
الله تعالى فهو كلام لا يخلو من وجه واما فساد الثالث فلان الروايات ظاهرة
في المقصر مع انه يجب تخصيصها بالضرورة الدالة على وجود القاصر وبالعقل
القاطع بقبح التكليف بما لا يطاق واما فساد الرابع فلان باب العلم وان كان

منفيها ولا يكون انفتاحه اوضح من الامور الضرورية فربما يصير الضروري
مختفيا على بعض كما في نبوة نبينا لان اظهر معجزته صلى الله عليه وآله القرآن المجيد
من حيث الفصاحة والبلاغة الخارجة عن قوة البشرية وهو موقوف على قوة يمكن
بها تميز الفصيح من غيره وربما لم يكن للشخص هذه القوة وان سعى غاية السعي في
تحصيله بالتدريس في كتب المعاني واما تقليد الغير فلا يحصل له العلم بل غايته الظن
وعلى فرضه يتحقق الاختلاف بين المرجع اليه ومعه يتحقق القاصر والمقصر
هذا هو المقام الاول ومثله مقام الثاني في بطلان التصويب ووجود القاصر
لان الاحكام العقلية بعضها وان كان بديهيا لكن بعضها محتاج الى النظر والتامل
كحسن كذب النافع وقبح صدق الضار ومعه يتحقق القاصر والمقصر وفي القاصر لم يكن
عقاب لقبح التكليف بالايطاق والدليل على كون المخطي كلها مقصرا ولو ثبت
الاثم له على فرض تحقق القاصر لا يخلو من امور الاربعة التي ذكرنا وقد ظهر فساد
الكل فتدبر ومثله مقام الثالث في بطلان التصويب ووجود القاصر فيه لان مجرد
نصب الدليل القطعي من جانب الشارع لا يستلزم الاطلاع عليه لامكان ادعاء
بعض الاجماع او التواتر مع عدم ثبوته للاخر بقي الكلام في الرابع وهو الاحكام
العملية مع عدم الاطلاع على الدليل القطعي المنصوب من جانب الشارع مع وجود
الدليل الظني مع حصول الاختلاف بين العلماء فيه فيعتقد كل بخلاف الاخر فهل
يكون مصيبا ام لا بل يكون الكل مخطئا الا ما كان اعتقاده مطابقا للحكم النازل
خلاف بين العلماء وتوضيح المطلب يقتضي رسم امور الاول في تحرير محل النزاع
وقع الكلام فيه في مقامات الاول ان محل النزاع هل يكون في الاحكام الظاهرية
المعتقدة بعد الاستنباط او يكون في الحكم المراد من الخطابات المنزلة او يكون

او يكون المراد فى نفس الشىء فى الله هل يكون له حكم مع قطع النظر عن تعلق الاعتقادات
بكوهو المراد من الخطابات فان اصاب المجتهد كان مصيبا والا كان مخطئا او لا
يكون له حكم متاصل هل بل هو متعلق بشمول الحكم له كراب او لا يكون للشىء
حكم متاصل الا بعد انضمام الاعتقادات ومعه يتعدد بحسب الاعتقادات سواء كان
هذه الاحكام المتعددة مرادا من اللفظ او لا او التبعيض والحق ان النزاع انما هو
فى الاخير وذلك لان القول بالتخطئة فى الظاهر تكليف بما لا يطاق لانه بعد فرض
حجية الدليل الظنى للمجتهد مع تخصصه عند الاستنباط وحصول الاختلاف بينهم
فى الفهم فاما ان يكون كل مكلفا بما يفهمه فى مرحلة الظاهر او بغيره والحق
والاول حق وهو المطلوب ومستلزم للتصويب فى مرحلة الظاهر والثانى
فاسد لكونه تكليفا بما لا يطاق او خلافا للفرض اعنى عدم حجية الدليل وكذا
النزاع لا يكون فى ان المراد بالخطابات هل يكون شىء واحد حتى يلزم التخطئة
او يكون متعددا بحسب الاعتقاد حتى يلزم التصويب وذلك لصريح كلماتهم
فى الاخير ولعدم جعلهم النزاع فى استعمال اللفظ الواحد فى المعنى الواحد او
المتعدد ولعدم جعلهم النزاع فى ان الخطاب هل يكون مختصا بالمشافهين او
الاعم المقام الثانى فى ان النزاع هل يكون منحصرا بالاحكام او لا بل يشمل الموضوعات
الصرفة والحق ان جعل النزاع شاملا للموضوعات من حيث الموضوع فاسد
للزوم التناقض عند اعتقاد بعض بكون الشىء الواحد كليا وبعض آخر بكونه
شاة واما من حيث ترتب الحكم الشرعى فممكن كما يظهر من الشهيد حيث قال
من ان المكلف لو اعتقد بكون هذه الجهة قبلة وصلى ثم اعتقد بجهة اخرى
فلو قلنا بالتصويب تكون عبادته صحيحة ولا يجب الاتيان ثانيا ولو وجد

الدليل فهو تكليف عليحدة وان كان فى الوقت ولو قلنا بالتخطئة يكون فاسدا يجب
الاتيان فى الوقت واما الخارج فهو موقوف على مسئلة القضاء ولكن الظاهر من
كلماتهم التخطئة والتصويب من ان الحكم فى الواقعة هل يكون واحدا او متعددا
هو فى نفس الحكم الشرعى الكلى المتعلق بالكلى فى الجزئى الخارجى وكذا الظاهر من قولهم ان
الحكم تابع لرأى المجتهد ام لا هو فى نفس الحكم لا فى الموضوع الصرف والا لم يكن وجه
بالاعتقاد المجتهد لاشتراك المقلد معه فى حصول الاعتقاد بالموضوع الصرف من
الدليل وترتب الحكم عليه بعد حصوله الثالث لا يخفى ان النزاع كما يجرى على مذهب
القائلين بكون الاحكام تابعة للصفات كذا يجرى على مذهب الاشاعرة القائلين
بنفى التبعية لامكان القول بكون الحكم متعلقا بنفس الشئ او بجعل انضمامه بالاعتقاد
الرابع فى ان النزاع هل يشمل المعاملات ام لا والظاهر هو الاول وذلك لاطلاق
عنواناتهم ولاشتراك ادلتهم وظهور كلماتهم فى جعل امضاء المجتهد حكم مجتهد اخر
لو كان اعتقاد احدهما مخالفا للاخر ثمرة للمسئلة والخامس فى ان النزاع هل
يكون شاملا لمطلق الاعتقاد او الاعتقاد الصحيح الناشى من الادلة بعد الفحص
المعتبر والظاهر هو الثانى لظهور اشتراك الطرفين فى لزوم الفحص وعدم جواز
العمل باى شئ لحصل له ولم يكن كان والمراد بالاعتقاد هو ما يسمى اجتهادا
السادس الاجتهادى او تقليدا لحصل له ولم يكن المراد بالاعتقاد الفعلى لانه لو كان كذلك يلزم نفى
التكليف عن المقصر الغير المعتقد بالمرة كما سيجئ توضيحه فى تاسيس الاصل الامر
الثانى فى الاقوال قول بتعدد الاحكام المتاصلة بحسب الاعتقادات وقول بوحدة
الحكم المتاصل وهو ما يكون مرادا من الخطابات المنزلة على النبى صلى الله عليه وآله وثبت له تابعا
لنفس الشئ المتصف بالصفة المقتضية له من دون مدخلية الاعتقاد وغيره مكلفون به

يكلفون به بدليل الاشتراك فان اصابه بعد الفحص فهو المصيب والا لم يكن له
حكم متاصل وانما هو معتقد بالحكم ومعذور فيه لقبح التكليف بما لا يطاق
وقوله بانه لو لم يصب فيبدل الحكم الواقعي الاختياري بمعتقده ويكون هو
حكمه اضطرارا كتبدل الوضوء بالتيمم ثم على فرض التخطئة نسب الى بعض
العامة الى انه ذهب لحكم المخطي اثما واتفق الباقون منهم والامامية على
عدمه ثم انهم اختلفوا في نصب الدليل القطعي من جانب الشارع او الظني
او لم ينصب دليلا اصلا وذهب الى كل فريق وعلى فرض التصويب وتعدد الاحكام
له احتمالات اربعة الاول القول بكونها لاعتقادات موجبة لتحقق الصفات و
محدثة للاحكام الثاني ان الله تعالى لما كان عالما بان فلانا يعتقد الوجوب وغيره
يعتقد الحرمة جعل في حق الاول الوجوب وفي حق الثاني الحرمة الثالث ان جعل
في حق الاول الوجوب واجبره على اعتقاده بالعياذ بالله الرابع جعله كذا لكن
اعتقده اتفاقا وهذه الاحتمالات لا يكون فيها بعد على مذهب المجبرة الامر
الثالث في الثمرة والحق ان ثمرة العظمى هي مسئلة الاجزاء فلو قلنا بتعدد الاحكام
المتاصلة فلو اعتقد واتى ثم تبدل الاعتقاد يكون اتيا بالمامور به لان المطلوب
ليس الا هو الحكم المتاصل ويكفيه الاتيان مرة واما لزوم اتيان متاصل اخر
لا بد له من دليل واذ ليس فليس سواء كان في الوقت او في خارج الوقت ولو
وجد الدليل فانما هو تكليف على حدة ولا يكون من باب التدارك والا يلزم التخطئة
لا يقال لا نم ان يكون بعد تبدل الاعتقاد الحكم تابعا لمطلق الاعتقاد وان
تبدل بل يجوز ان يكون تابعا للاعتقاد واذا لم يتبدل لانا نقول بعد تبدل
الاعتقاد اما ان يكون كاشفا عن عدم كون الحكم في زمان اعتقاد الاول حكما

فى الواقع لعدم الاعتقاد به كونه ثابتا مستقرا فى نفس الامر وانما هو بمحض اعتقاده
او يكون مبدلا للحكم الاول بحكم جديد باعتبار اختلاف الموضوع اعنى الاعتقاد
وعلى الثانى يكون المطلوب ثابتا وعلى الاول يلزم التخطئة وتحقق الواقع والظاهر
وهو خلاف الفرض والظاهر من كلماتهم وكذا يلزم الاجزاء لو قلنا بكون المتاصل
واحدا متبدلا بالمعتقد بعد عدم الاصابة لانه لو اتى به يكون اتيا بالواقع
الاضطرارى لتبدله به واذا تبدل بموضوع اخر اعنى الواقع الاختيارى
بعد تبدل الاعتقاد يحتاج عود الحكم الواقعى الى دليل سواء كان فى الوقت او
فى خارج الوقت لا يقال لا يلزم ذلك لجواز كون التبديل بالظاهر منوطا بعدم
تبدل الاعتقاد بعده لانا نقول لو كان كذلك لا يكون فرق ح بينه وبين عدم التبدل
اصلا لانه لو لم يتبدل الاعتقاد واستمر حتى مات نعلى المذهبين لا يكون له قضاء
وهو مثاب لو اتى بمعتقده على المذهبين واما لو تبدل فلم يكن اتيا بالحكم
الواقعى على المذهبين فتدبر واما لو قلنا بكون الحكم المتاصل واحدا مع عدم
التبدل حين الاعتقاد بخلافه فاللازم عدم الاجزاء من حيث القاعدة ويلزم
عليه اتيانه لو اطلع بعده بعدم الاصابة لا يقال يلزم ح المنافات بين هذه
المسئلة وبين مسئلة الاجزاء لكون المشهور هنا على التخطئة مع عدم التبدل
ولانهم القول بعدم الاجزاء مع ان المشهور فى مسئلة الاجزاء ذهبوا الى الاجزاء
لانا نقول لا يكون منافات بين كون القاعدة الاولية مقتضية لعدم الاجزاء و
لكن يثبت الاجزاء بدليل وارد كما تمسكوا بدليل اخر مع ان على فرض المنافات
يمكن تخصيص النزاع فى الحكم وثمة بالموضوع فتدبر بعدما ذكرنا ثمرات اخرى منها
من صلى الى الجهة باعتقاد انها قبلة ثم تبدل الاعتقاد فلو قلنا بالتصويب يلزمه

يلزمه الاجزاء ولو قلنا بالعدم يلزمه عدم الاجزاء ولزوم الاتيان ثانيا وهو
كذلك لو كان النزاع شاملا للموضوعات ومنها صحة صلوة المأموم بالامام
العادل في الظاهر مع كونه فاسقا في الواقع فلو قلنا بالتصويب يلزمه الصحة
ولا يلزم الاعادة والحق انه لا يكون ثمرة لان الدليل الدال على اشتراط الاقتداء
بالعدالة لو كانت مفاده العدالة الظاهرية والمعلومية فتصح على التقديرين
ولو كان مفاده العدالة النفس الامرية فتكون فاسدة على التقديرين الا ان
يقال بان على فرض التصويب يلزمه الحكم بالاول اعني العدالة المعلومة حتى
يقوم الدليل على خلافه واما على فرض التخطئة يلزمه الثاني اعني العدالة
النفس الامرية حتى يقوم الدليل على خلافه ومنها امضاء المجتهد حكم مجتهد
اخر لو كان معتقدا بخلاف ما حكم به الاخر فلو قلنا بالتصويب يلزمه الامضاء
ولو قلنا بالتخطئة يلزمه عدم الامضاء والحق انه ايضا لا يكون ثمرة لان
الدليل لو دل على امضاء حكم المجتهد مطلقا فيلزمه الامضاء مطلقا والا
فلا الا ان يقال بما ذكرنا في المقدمة الامر الرابع في الاصل والاصل مع المخطئة
من وجهين الاول اصالة العمل بالمعتقد للحكم المتاصل تبدل الاعتقاد لانا لو
قلنا بالتصويب فيلزمه الاصابة واما لو قلنا بالتخطئة فيلزمه عدم الاصابة
والاصل هو الثاني ويتفرع عليه اصالة عدم الاجزاء من الاستصحاب و
قاعدة الاشتغال فان قلت هذا الاصل معارض باصل اخر في جانب المصوبة
لان الجاهل المقصر المجتهد المصلي مع كون صلوته مطابقا للواقع يلزم
القول بالاجزاء على مذهب المخطئة بناء على فرض عدم شرطية العلم بالوجه
كما مر ولكن اللازم على مذهب المصوبة هو عدم الاجزاء لعدم تاصل المامور

في حقه لكونه تابعا للاعتقاد الحاصل من الاجتهاد او التقليد والمفروض عدم حصوله
له قلت لو كان مرادهم بالاعتقاد الاعتقاد الفعلي لكان كذلك لكن لو كان مرادهم هو
الاعتقاد النفس الامري بحيث لو سعى بحيث يحصل له اجتهاد او تقليد فلا ورد ما ذكر
كيف ولو قالوا بالاول يلزم منهم نفي التكليف عن المقصر مجتهدا او مقلدا بالمرة لا
يقال لا يلزم ذلك لجواز كونهم مامورين بتحصيل الاعتقاد مقدمة لتاصل الحكم في حقهم
لانا نقول وجوب المقدمة موقوف على وجوب ذيها واذا لم يكن ذي واجبة لعدم تاصلها
فكيف يصير مقدمتها واجبة لا يقال يلزم على ذلك ان يكون المصوبة مخطئة لكون الاعتقاد
النفس الامري مخالفا للاعتقاد الظاهري لو قصر في كمال السعي وعلم اكمل السعي وفهم
خلافه لانا نقول لا يلزم ذلك لان المراد بالتصويب هو مدخلية الاعتقاد في اصل الحكم
في مقابل من نفاها كلية فتدبر الثاني اصالة عدم حدوث الحكم الزايد من جانب الله
تعالى في كل واقعة وهو موافق لمذهب المخطئة وفيه تامل لاتفاقهما على التعدد من
حيث الظاهر والاصل الزائد بالنسبة الى الواقع وهو مع المصوبة لا يقال المخطئة يقولون
الحكم بالمرة بعد عدم الوصول ولا يثبتون الحكم في مرحلة الظاهر لانا نقول فلا معنى
لترتب الثواب والعقاب والفسق والعدالة في العمل بالمعتقد لا يقال العمل بالمعتقد
موضوع واحد يلزمه الحكم الواحد العام على مذهب المخطئة بخلاف مذهب المصوبة
فانه يلزمهم القول في كل واقعة بالموضوعات المتعددة بالنسبة الى الاعتقادات
المتعلقة بالوقايع لانا نقول لو كان حكم الواحد العام بالنسبة الى العمل بالمعتقد
بارادة واحدة بلفظ واحد في مرحلة الظاهر كافيا على مذهب المخطئة يكفي على
مذهب المصوبة ايضا نعم يمكن القول بكون الاصل مع هذه مع المخطئة تقريره
انهم يقولون بثبوت الحكم المتاصل الواحد الثابت للنبي ص في كل واقعة والمجتهدون

والمجتهدون في المسئلة الواحدة لو اختلفوا على اعتقادات ثلثة مثلا ففي غالب
الوقايع يكون اعتقاد احدهم موافقا لما ثبت للنبي ص فيتحقق على مذهب المخطئة
احكام ثلثة اثنان منها ظاهرا واحدها واقعيا ويتحقق على مذهب المصوبة احكام
اربعة وارادة اربعة منها هذه الثلثة وواحدها ما فهمه النبي ص والاصل عدم
الزيادة لا يقال الحكم الثابت للنبي ص لا يكون تابعا لفهمه بل يكون تابعا للنفس الامر
لانا نقول يلزم على ذلك التخطئة مع انه يلزم اضعف احكام اربعة واما في بعض الموارد
النادرة التي لم يطابق قول احدهم لما ثبت للنبي ص فيكون الاصل مساويا بالنسبة الى
المذهبين اذا عرفت ذلك فنثبت ان الاصل مع المخطئة من جهة ان الامر الخامس في
اصل المطلب والحق مع المخطئة من حيث وحدة الحكم المتاصل وعدم مدخلية
الاعتقاد والدليل على ذلك وجوه الاول الاصل وقد مر تحقيقه الثاني ان الحكم
اما ان يكون تابعا للصفات ام لا والثاني فاسد لبطلان الترجيح بلا مرجح والترجيح
بلا مرجح وعلى الاول فاما ان يكون للاعتقاد مدخلية في افادة الصفة ام لا
وعلى الاول يلزم الدور لكون العلم بتعلق الحكم موقوفا على تحققه وهو موقوف
على تحقق موضوعه وهو موقوف على تحقق العلم لكونه جزء منه وهو
دور واضح واما الثاني فهو المطلوب ولكن يمكن دفع هذا القدح بما ذكرنا
في الجهل في العبادات فارجع الثالث ان تاصل الحكم لو كان موقوفا على حصول
الاعتقاد ولا ريب ان حصول الاعتقاد موقوف على الدليل وصدوره من
جانب الله وهو موقوف على ارادة الحكم المتاصل وهو موقوف على تحقق الحكم
المتاصل وهو دور ويلزم من ذلك كون الدليل كاشفا مثبتا لكن يمكن
دفع الدور بما ذكرنا فارجع الرابع ان الحكم المتاصل اما ان يكون واحدا او متعددا

وعلى الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني فاما ان تكون هذه الاحكام المتعددة
صادرة من الله ويكون مراد الامام لا والثاني فاسد والا فلا معنى لنسبته الى الله
تعالى وعلى الاول فاما ان يكون مرادا من هذه الالفاظ الواردة في الكتاب او من
غيرها والثاني فاسد لانحصار الدليل واما الاول فيلزم استعمال الالفاظ في اكثر من
معنى واحد او ارتكاب المجاز اعني ارادة ما يفهم من اللفظ ويلزم ايضا كون ظن
المجتهد من جملة العلايق والخامس ان الخطابات الواردة اما ان تكون متوجهة
الى كل من حصل له الاعتقاد او تختص بالموجودين الحاضرين كالنبي ص والائمة ع والاول
فاسد للزوم تعميم الخطاب للمعدومين واما الثاني فلا ريب ان المتوجه اليهم والمطلوب
منهم ليس الا واحدا لعدم اختلاف فهمهم في الاحكام وح اما ان يكون غيرهم مكلفين بما يراد
من النبي ص او بغيره والاول هو المطلوب وعلى الثاني يلزم نفي الاشتراك واتحاد
حكم الله والادلة تنفيه مع ان تكليفهم من جانب الله اما ان يكون بالدليل او لا و
الثاني فاسد وعلى الاول فاما ان يكون الدليل هو الدليل الذي وصل الى النبي ص
كالقران او يكون غيره والثاني فاسد للزوم نفي فائدة الرسول ص وعلى الاول يلزم
اما القول بتعميم الخطاب او اثبات دليل اخر نازل الى النبي ص غير القران وكلاهما
فاسدان مع ان المراد بالادلة اما ان يكون واحدا او متعددا والثاني مستلزم لاستعمال
اللفظ في اكثر من معنى واحد وعلى الاول فاما ان يكون الحكم المتاصل واحدا او
متعددا وعلى الاول يكون المطلوب ثابتا وعلى الثاني ارادة الحكم المتاصل الواحد منه
غيره مع فرض التعدد ترجيح بلا مرجح السادس الاجماع المحقق الحاصل من فتاوى
العلماء ومن علمهم في غلطة كل للاخر السابع الاجماعات المنقولة منها ما ذكره صاحب
المعالم عن العلامة حيث قال وقد جعله العلامة في نهاية الى راي العلماء وهو يؤذن

مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه التامين بناء العقلاء في اوامر الموالي على التخطئة
عند حصول الاعتقادات المختلفة وكذا في اوامر الشرعية كما لو سمعوا من مجتهد بان
الحكم نجس ومن الآخر بانه طاهر يحكم بخطاء احدهما التاسع الاخبار الكثيرة منها
ما روي عن النبي ص من قوله ان المصيب له اجران والمخطئ له اجر واحد لا يقال
دلالته مخالف للعقل القاطع لتساويهما من حيث السعي ومجرد المطابقة الواقعية
لا يوجب الزيادة في الاستحقاق لانا نقول الخبر لا يكون دالا على زيادة الاستحقاق
في المصيب لجواز كون احد الاجرين من حيث التفضل لا من حيث الاستحقاق
ومنها ما روي عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال قلت له ترد علينا اشياء
ليس نعرفها في كتاب ولا سنة فننظر فيها فقال لا اما انك ان اصبت لم توجر
وان اخطأت كذبت على الله عز وجل ومنها الاخبار العلاجية الدالة على عرض
ما ورد من المتعارضين على الكتاب وما خالف العامة فان المتتبع فيها يجد دلالتها
من الجواب وسؤال السائل من انا لا نعلم انهما الحق على ان الحكم واحد والحق معهود
ومنها غير ذلك وبما ذكرنا ظهر بطلان القول بالتبديل لان لازمه القول بعدم مدخلية
العلم والجهل للصفات ويمكن الاستدلال من جانب المصوبة من وجوه ثلثة
الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وجه الاستدلال
ان المنزل اما ان يكون واحدا او متعددا وعلى الاول يلزم كون المجتهدين الحاكمين
في الواقعة الواحدة بالاحكام المختلفة بحسب اجتهاداتهم كافرين وعلى الثاني
يثبت المطلوب والجواب اولا ان الظاهر منها هو عدم الحكم لا الحكم بغير ما انزل
وثانيا بان المراد اما ان يكون المراد هو المنزل بحسب الاعتقاد او يكون المراد هو
المنزل المتأصل وعلى الاول لا يرد الايراد وعلى الثاني فاما ان يكون المنزل المتأصل

المراد واحدا ومتعددا او على الاول بشرك الايراد وعلى الثانى يستلزم القول باستعمالات
الالفاظ الكثيرة فى اكثر من معنى واحد ولا ريب ان ارتكاب استعمالها فى اكثر من معنى واحد
ولو لم يكن اولى لم يكن الامر بالعكس ويسقط الاستدلال مع انه لا يكون قابلا للمعارضة
مع ما ذكرنا الثانى ان الاحكام المطلوبة اما ان تكون تابعة لنفس الشى سواء علم المكلف
ام لا او يكون تابعة لعلم المكلف والاول باطل لبطلان التكليف بما لا يطاق والثانى
هو المطلوب والجواب انه منصرف الى المعلوم لا بمعنى كون المعلوم مطلوبا بل بمعنى
عدم الطلب ما لم يحصل العلم ويظهر الثمرة فى صورة العلم بعدم المطابقة والثالث ان
الطلب لو لم يكن تابعا للاعتقاد يلزم عدم ترتب الثواب لمن اطاع على طبق اعتقاده
لو خالف الواقع وكذا عدم ترتب العقاب على فرض المخالفة بحسب الاعتقاد لو طابق
الواقع وهما خلاف ... للاجماع والجواب سلمنا الاشتراك من حيث الحكم التكليفى
لكنهما يفترقان من حيث الحكم الوضعى وهو كاف لعدم استلزام بطلان المقدم اذا عرفت
ذلك فاعلم ان على فرض التخطئة الحق ان الدليل القطعى منصوب من جانب الشارع الى
... لكنه لم يصل الينا فى بعض الموارد باعتبار عروض السوانح واضمحلال القرائن
وخفاء القائم عليه بسبب الموانع وليس للنافى بعض الوقايع الا دليل ظنى لا نفرقنا الا
علمنا به ويحصل فى المقام القاصر والمقصر والاول معذور وعلى الثانى يلزم والقول
بكون الحكم آثما اما ان يكون قابلا بكون الكل مقصرا او قابلا بثبوت القاصر ومع ذلك
يقول بالاثم وكل منهما ... ولا يخلو دليله مما ذكرنا فى الاعتقاديات من الوجوه
الاربعة وقد عرفت فسادها المقام الخامس فى انه هل يجوز خلو عصر من الاعصار
من نبى او امام او نائبه العام اعنى المجتهد الجامع للشرائط او لا ذهب الاكثرون
الى جوازه والاقلون ... الحنابلة على امتناعه وللقائلين بالامتناع وجهان

وجهان الاول ان وجود الامام ع وتصرفه لطف وكذا تصرف المجتهد لاوجوده وكل
لطف على الله تعالى والجواب يظهر مما سبق فى تعارض الدليلين من ان اللطف قد يكون
بعدم المانع ودعا كان المانع موجودا وح مقتضى اللطف عدمه كخفاء القائم ع
مع انه لو كان كل لطف منجزا ومتحققا لما تخلف والتخلف موجود كما نرى من فقد
من به الكفاية من المجتهد ولا ريب ان على فرض كون تصرفه لطفا يكون اللطف
هو بفقد من به الكفاية والمفروض عدمه لا يقال هذا انما يصح لو لم نقل بجواز تقليد
الموتى لانا نقول يتم هذا على فرض جوازه لان الجواز انما يتم فى العبادات لا فى المرافعات
والمفروض انتفائه بالنسبة الى المرافعات مع ان على فرض الجواز انما يتم بالنسبة الى
المتمكنين واما غير المتمكنين فى هذا الزمان وما ضاهاها سيما فى اوائل البعثة فلا
ريب ان ارشادها الاحكام الى جميع الاشخاص فى جميع البلاد لطف والمفروض عدمه
الثانى بعض الاخبار منها ما روى عن النبى ص لا يزال امتى طائفة من امتى على
الحق وجه الاستدلال ان المراد بالثبوت على الحق اما ان يكون فى بعض الامور
او فى كلها وعلى الاول يصح التخصيص بالنسبة الى الطائفة لكون كل الطوائف او
اغلبهم على الحق اما ان يكون فى بعض الامور فتعين الثانى وهو لا يكون الا
المجتهد لكونه عارفا بجميع الاحكام والجواب ان الظاهر من الثبوت على الحق هو
فى الاعتقاديات فى خصوص فرقة الاثنا عشرية موافقا لرواية اخرى عن النبى ص
ستفترق امتى على ثلثة وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقى هالك مع انه لم لا
يجوز ان يكون الشخص مقلدا عادلا بجميع احكامه بتقليد الميت المقام السادس
يقع الكلام فيه فى امرين الامر الاول فى ان الاجتهاد هل يكون واجبا كفائيا كما عليه اجماع
الامامية او يكون عينيا لا بمعنى المصطلح بل بمعنى وجوب الاستدلال على العوام

بمعرفتهم الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء في الوقايع عند الحاجة وان لم يحصل كانا لمعرفة بالنصوص الظاهرة والاكتفاء به ان كان وان لم يكن فالرجوع الى الاصل بشرط معرفة موارد مقاصد الاباحة في المنافع والحرمة في المضار ونسب هذا القول في المعالم عن الذكرى الى بعض القدماء وفقهاء الحلب او يعني وجوب السؤال بشرط ان يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله كما يحصل في بعض الطلاب بعد ملاحظة ادلة الطرفين ونسب هذا القول الى بعض البغداديين من المعتزلة اذا عرفت الاقوال فاعلم ان الحق الاصل هو العيني ان كان المراد به الاجتهاد الكامل وذلك للاستصحاب فيما لو فرض انتفاء من به الكفاية فيتعلق التكليف بذمة الكل ثم اذا حصل من به الكفاية يكون مقتضى الاستصحاب بقاء الوجوب في حق غيرهم ولاصالة الاحتياط لان العمل على وفق الاجتهاد مبرئ للذمة جزما بخلاف العمل على وجه التقليد لا يقال اصالة البراءة بنفي التكليف فيمن كلف في زمان مع كون من به الكفاية موجودا كالصغير والمجنون بعد البلوغ والعقل فيثبت غيره بالاجماع المركب لانا نقول الاصل غير جارية للقطع بثبوت الوجوب بعد البلوغ والعقل مجملا بين الاجتهاد والتقليد واصالة البراءة غير جارية وعلى فرض تسليم الجريان يحصل التعارض بينها وبين الاستصحاب والثاني مقدم سيما بعد اعتضاده باصالة الاحتياط وكذلك الامر لو كان المراد تحصيل الظن ثم بناء العمل على التقليد على قول من يحصل الظن منه واما ان كان المراد بالاجتهاد هو غير المصطلح ثم بناء العمل على ظنه من حيث اجتهاده كما هو الظاهر منهم فلا يكون اصل في البين لان من قال بلزوم التقليد لمن لم يصل رتبة الاجتهاد ينفي صحة هذا وذلك ينفي صحة التقليد ومعه لا يجري الاصول من البراءة والاحتياط والاستصحاب لا يقال اذا كان كذلك يتعين العمل بظنه لكون التقليد مرجوحا لانا نقول هذا فاسد لانه وان كان مرجوحا من حيث العقل لكنه راجح من حيث الشرع لذهاب الاكثرين على نفيه وصحة التقليد هذا اذا

عنه نقلا النص القاطع في متنه ودلالته

48

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق مع القائلين بالوجوب الكفائي ويدل على ذلك وجوه
الاول العقل القاطع لان القول بوجوب العيني باعيني فرض مستلزم للعسر
والحرج للوجبان لاختلال النظام جزما لكون اشتغال الكل بتحصيل مقدمات الاجتهاد
او تحصيل الظن بالدليل مستلزم لترك الاشتغال بسائر الصنائع من واجبات الكفائية
والعينية والتالي باطل فكذا المقدم الثاني الاجماع القطعي الثالث الاجماعات في كثير
من العبارات كما اشار اليه صاحب المعالم وغيره الرابع السيرة القطعية من السلف
والخلف على الرجوع والاخذ من معلم سؤال عن المعصوم(?) الخامس الاخبار المشتملة
على امر المعصوم ع بالعمل بقول بعض الرواة كيونس ابن عبد الرحمن حيث قال السائل ممن
اخذ معالم ديننا فقال ع من يونس السادس من الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون وكذا آية النفر بل آية السؤال تدل على عدم جواز امثال هذه الاجتهادات
ممن ليس له قوة لصحة السلب اهل العلم منه ومعه يدخل في تحت السائلين وهذا مما
لا اشكال فيه ولا ريب يعتريه ثم بعد ثبوت كونه كفائيا فان كان من به الكفاية
موجودا فهو المطلوب والا يجب على المتمكنين الغير القاصرين تحصيله اما بالاشتغال
او باعانة من يشتغل لبطلان الترجيح بلا مرجح ولو كان من به الكفاية موجودا مع
القطع بانه لو لم يشتغل في الان ينتفي في الاوان اللاحقة سواء كان بالنسبة اليه او
تاخر عنه في الوجود فهل يجب الاشتغال ام لا والحق الاول وهو بالنسبة اليه
ومن كان في طبقته واضح واما بالنسبة الى من تاخر فلان كونه واجبا كفائيا لامضاء
امور المسلمين من المرافعات والبحث(?) والتقليد ان لم نقل بجواز تقليد الميت كما
عليه الاكثر مما لا اشكال فيه ولا خصوصية له بزمان دون زمان ولا بمكلف دون
مكلف كما هو شأن الواجب الكفائي ولا ريب في وجوب تحصيله لمن كان موقوفا

عليه من باب المقدمة وايجاده في زمان المتاخر هنا موقوف على تحصيل اشخاص
الموجود في هذا الزمان لا اشخاص الموجود في الزمان المتاخر لعدم كونهم موجودين
الآن وفي زمان وجودهم لا يمكنهم التحصيل الآني لكونه امرا تدريجيا وهو واضح
ويدل عليه ايضا اطلاق اية النفر لان خروج الطائفة للانذار بعد المراجعة وحصول
التفقه اعم من ان يكون للقوم الموجود في الآن مع كونهم بالغين او للقوم التي توجد
بعده واما لو كان شاكا في ارتفاعه وبقائه بعد كون من به الكفاية موجودا فالاصل
البقاء ولا يجب واما لو كان قاطعا بارتفاع من به الكفاية الان او بالنسبة الى زمان
المتاخر مع اشتغال جماعة من المحصلين التي يحتمل تحققه بهم فهل يجب عليه ام لا
والحق انه مع القطع بحصول القوة القريبة للبعض مع عدم احتياجهم الى الاعانة
من حيث الاسباب فالحق عدم اللزوم لاصالة البراءة واما مع القطع بالعدم
فيجب بلا ترديد واما مع الشك فالاصل البراءة لرجوع الشك الى نسخ التكليف
من ان المشتغلين هل يكفي حتى لا يجب اولا حتى يجب والاصل البراءة بقي الكلام
في جواز التقليد والعدم لمن بلغ رتبة الاجتهاد وسيجيء توضيحه في بحث التقليد
انشاء الله الامر الثاني في ان المجتهد لو اجتهد ومضى زمانها مان فهل يجب
عليه تجديد النظر ام لا اختلفوا على اقوال ثالثها التفصيل بين من تذكر بالدليل
وبين من لم يتذكر بالوجوب في الثاني دون الاول نسب هذا القول الى العلامة
والمنية والاحكام ورابعها التفصيل بين من حصل له زيادة في القوة والعلم
بالوجوب في الاول دون الثاني نسب الى البعد عنه ظاهر الشارح الجواد وخامسها
عدم الوجوب الا اذا ظهر الخطاء او حصل له التزلزل ~~لوجود الاول~~ الموجب لاختلال
الظن بسبب الاطلاع على وجود المانع او انحرافه اي عن بعض المسائل الاصولية

48

الاصوليين اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق في المقام هو الاخير اما عدم الوجوب
فيما لم يحصل له التزلزل فلوجوه الاول الاستصحابات الثلثة الاتية في زمان
اجتهاده كان حجة في حقه والاصل بقائه وكان له جواز العمل والاصل بقائه و
بعد العمل استقر في ذمته والاصل لايقاف العمل بالاستصحاب موقوف على الفحص بقائه
والفحص ليس الا تجديد النظر ومعه يسقط التمسك بالاستصحاب لانا نقول
الفحص في هذه المسئلة انما هو عن حال وجوب التجديد والعدم ولا دخل له
بالمسئلة الفرعية اعنى نفس التجديد الثاني لزوم العسر والحرج بالنسبة الى عمل نفسه الثالث
لزوم تعطيل الاحكام الرابع ان لزوم التجديد في المسئلة مستلزم للتقليد في اغلب
المسائل او الاحتياط وكلاهما فاسدان اما الاحتياط فظاهر واما التقليد فلما عرفت
من كونه حراما في حق المجتهد ويتعين معه الاصل الخامس سيرة المستمرة ويدل عليه
ايضا الشهرة كما عن شارح الجواد في الزبدة وكذلك الكلام فيما لو ارتفع الظن بسبب
نسيان الدليل واما لو ارتفع بسبب الاطلاع على وجود مانع او الاعتراف رائحته
او الظن بالفساد فاللازم التجديد اما الاخير فظاهر واما غيره فلعدم جريان
الاستصحاب لكون الشك ساريا الى المستصحب ولا يشمله شيء من الادلة لو لم
نقل بظهور الاجماع على ما قلناه ومن يكون اصالة الاحتياط واصالة حرمة العمل
بما وراء العلم سالمين عن المعارض وللقول بالوجوب مطلقا او سائر التفاصيل
وجوه ضعيفة كالاصلين وكون المسئلة مربوطة بالدليل ومع ذلك تنفيه الادلة
القطعية واما القول بالعدم فمدركه ليس الا الاستصحاب وقد عرفت فساده بل
ظهور الاجماع ينفيه وهل يجوز التجديد فيما لم يكن واجبا او يكون حراما والحق
هو الاول لو لم يلزم منه ترك واجب او فعل حرام لاصالة البراءة وللاجماع القطعي

واما فی صورة الاستلزام کما لو انحصر من به الکفایة به او قلنا بحرمة تقلید مع
عدم استنباط المسائل العامة البلوی فیکون حراما من باب المقدمة ثم فیما قلنا بوجوب
الرجوع فهل یجب علیه التقلید لو احتاج الی العمل قبل التجدید او یجب علیه العمل
بالرای السابق او یجب علیه الاحتیاط او یکون مخیرا والحق انه فیما حصل له الظن الناشی
من الدلیل بخطاء السابق یجب التقلید وفیما کان متزلزلا یجب الاحتیاط مهما امکن
ولو لم یمکن فالعمل بالاجتهاد السابق لا یخلو من قوة والاستصحاب حرمة التقلید فی
السابق بعد اجتهاده حتی یحصل العلم بالارتفاع والمفروض عدمه ثم بعد التجدید
والاجتهاد ثانیا لو کان موافقا لاجتهاده الاول فهو المطلوب واما لو حصل المخالفة
فلا یخلو من ان المسئلة المفروضة اما ان تکون من العبادات او من المعاملات والکلام
اولا فی الاول ویقع الکلام فیه فی مقامین الاول بالنسبة الی عمل نفسه والثانی بالنسبة الی
عمل مقلده اما الاول فلا اشکال فی وجوب بناء اعماله اللاحقة علی الاجتهاد الثانی
واما الاعمال السابقة فهل یحکم بالصحة او یجب علیه التدارک او الثانی فی الوقت
لو کان قاطعا بفساده والاول لو کان ظانا به او قاطعا مع خروج الوقت والحق
ان الاعمال السابقة لو کانت مرتبطة باللاحق کما لو توضأ بمقتضی اجتهاده السابق
ثم ظهر خطائه مع کونه متوضأ او کان قائلا بعدم انفعال ماء البئر واستعمله ثم ظهر
خطائه یجب علیه التطهیر من ویکون وضوء السابق فاسدا جزما للاجماع و
القواعد التی سیجی واما لو لم تکن مرتبطة کالوصلی ببعض السورة ثم ظهر خطائه
فالحق ان القول الاخیر لا یخلو من قوة اما عدم وجوب التدارک فی صورة الظن فلان
مقتضی قاعدة التحسین والتقبیح العقلیین وقاعدة الاشتراک وانصراف الالفاظ
الی نفس الامر وان کان وجوب التدارک الا انه لا یجب هنا بوجوه الاول انه
لو کان التدارک واجبا فی حقه یجب فی حق مقلده بظهور عدم الفصل وبطلان

بطلان التحكم ولو كان التدارك واجبا فى الوقت يجب فى خارج الوقت لصدق الفوت
والتالى باطل بالضرورة ويلزم العسر والحرج لانه ما من مجتهد الا وحصل له الظن
بخطائه ولو فى غلط بعد اتيانه بالعبادات الكثيرة والحكم بلزوم الاتيان فى حقه
عسر وكذا فى حق المقلد لو اطلع عليه مع ان الحكم بوجوب التدارك فى حق المقلدين مستلزم
لحصول الوهن العظيم فى اعتقاداتهم فى الدين ووثوقهم بالمجتهدين سيما فيما لو تكرر
الانحراف وهو مناف للطف الواجب من جانب الحكيم ومناف للغرض المقصود
من النصب والثانى ظهور الاجماع فى المسئلة وكلام المقدس الاردبيلى بجواز نقض
الفتوى بالفتوى بعد ظهور الخطاء لم يكن شاملا للمقام كما سيجيء مع ان مخالفته
لم تكن مضرة والثالث ان الحكم المستنبط الذى ظهر خطائه اما ان يكون مستنبطا
من الدليل المنصوب من جانب الشارع كالكتاب وكقوله ع يا زرارة افت بين
الناس او يكون مستنبطا من الدليل المنصوب من جانب العقل فى مقام الضرورة
كاسباب الظنية فى مقام الاجتهاد بعد انسداد باب العلم فلو كان من الاول
فيقتضى اطلاقه كونه معمولا به وان حصل بعده الظن بعدم المطابقة وبعد اتيانه
الى بالمامور به وعود الامر ثانيا يحتاج الى الدليل والاصل العدم بل الغرض
من النصب اعنى امضاء امور المسلمين يقتضى جعل قوله معمولا به لا الواقع
لكون جعل الواقع معمولا به مستلزما لعدم الامضاء لجواز المخالفة الظاهرية مع
المنصوب فى اوامره ومراضيه مستدلا بانى اعتقد خطائك وكون الواقع خلاف
ما تقول وبعد ما ثبت الاجزاء بالدليل المنصوب كزرارة والكتاب يثبت فى
حق المجتهدين فى الاحكام المستنبطة من الادلة الظنية الثابتة حجيتها بالعقل
بظهور عدم القول بالفصل وقلب الاستدلال باثبات لزوم التدارك بمقتضى

القواعد فيما كان الحكم معمولاً به بالدليل العقلي لكون مفاده ح معمولاً به في الجملة والقدر
المتيقن منه هو ما لم يظهر الخطاء واثبات لزوم التدارك في غيره بظهور عدم الفصل
مدفوع بان ما ذكرنا اقوى لكونه من ذلك ما ذكرنا دليلاً قطعياً وما ذكره الخصم اصولاً
تعليقياً والاول مقدم عند التوارد هذا في صورة الظن بالخطاء واما في صورة
القطع بالخطأ فالحق لزوم التدارك في كثيره بظهور عدم الفصل مع بقاء الوقت
لو لم يكن ظهور اجماع مركب بين الظن والقطع وهو غير ثابت لاطلاق كلام المقدس الاردبيلي
في نقض الفتوى والحكم اذا ظهر خطاء اجتهاد الاول بالدليل القطعي كقياس الحلي
وامثاله وكيف ما كان الاحوط عدم الترك هكذا صورة الظن واما لو اطلع في
خارج الوقت فلا يجب لظهور الاجماع وللزوم العسر والحرج وللاصل بناء على كون
القضاء بامر جديد كما هو الحق هذا مقام الاول واما المقام الثاني اعني بالنسبة الى
عمل المقلد فبالنسبة الى الاعمال السابقة فكالمجتهد في عدم لزوم التدارك واما
بالنسبة الى الاعمال اللاحقة ففيه مقامان الاول في انه هل يجب على المجتهد
اعلام مقلده كما عن النهاية ويب ام لا كما عن المعارج والثاني بالنسبة الى نفس
المقلد من انه لو اطلع فهل يجب عليه الرجوع مطلقا ام لا اما الاول فاصالة
تقتضي العدم لكن يمكن ترجيح الوجوب بوجوه الاول سيرة المستمرة من بناء
كل اهل العقول ولا شك ان التارك للاعلام فيما امكن عندهم يكون مذموما
سيما فيما كان قاطعا بالفساد الثاني ما دل على حرمة الاضلال لان الاضلال
على قسمين الاول الفتوى بغير ما انزل بحسب الاعتقاد بدواً والثاني ترك الاعلام
فيما صار سببا لوقوع المكلف في غير الحق بل ما دل على وجوب الارشاد يشمله
لانا لو نرى من شرب الخمر جاهلا قاصرا عن حرمته فلا ريب في وجوب الاعلام

الاعلام بالنسبة ونح نقول وجوب الاعلام الارشاد لو كان منوطا بالواقع فهو
موجود في المقام ولو كان منوطا بالظاهر فيلزم عدم وجوب الاعلام بالنسبة
الى الجاهل ايض لعدم تعلق الحرمة به حين الجهل ويدل عليه ايض ما روي عن ابن
مسعود انه كان يقول باشتراط الدخول في تحريم نكاح ام الزوجة فلقي اصحاب
رسول الله صم وذاكرهم فكرهوا ان يتزوجها فرجع ابن مسعود الى من كان
افتاه بذلك قال سئلت اصحابي فكرهوا الخ اذا عرفت ذلك فاعلم ان الظاهر
عدم الوجوب وذلك لوجوه الاول ان وجوب الاعلام مستلزم لوجوب ارسال
الرسل والمكاتيب الى البلاد في كل يوم تجدد رايه في مسئلة وهو مستلزم
للعسر والحرج والضرر سيما بالنسبة الى البلاد البعيدة والثاني السيرة المستمرة لان
تجدد الراي للاصحاب غير عزيز ولم نسمع من احد منهم انه تعرض للاعلام
الثالث ان الاعلام قد يوجب سقوط وقع الاجتهاد المنافي للغرض من النصب
ومع ذلك ليس في تركه مضرة على المستفتي لكونه معذورا الرابع اصالة البرائة
لكن الاحوط عدم الترك فيما امكن كما لو راه او علم بخصوصه بوجوده في بلده
سيما فيما كان قاطعا بالخطاء وهل يجب على المتغير تبديل ما تغير رايه من كتابه ورسالته
كما نسب الى جمع الفائدة اولا والحق انه بالنسبة الى رسالته التي كانت في البلاد
البعيدة عدم الوجوب لما ذكرنا سابقا واما بالنسبة الى رسالته الموجودة عنده
فالظاهر الوجوب لكون تركه موجبا للاضلال لمن عمل به بعده هذا فيما ظهر الخطاء
في المسئلة المخصوصة واما لو ظهر الخطاء او علم ببطلان اجتهاده في مسئلة مشتبهة
بين المسائل فالحق ان المسائل لو كانت كثيرة فلا يجب التجديد في كل مسئلة ولا يجوز
الاعلام لترك العمل ولا يكون له ترك عمله وذلك لكون الوجوب مستلزما للعسر

ومخالفا للسيرة القطعية مع ان مقتضى الاستصحاب صحة اجتهاده وجواز العمل به ولم
يثبت كون هذا العلم الاجمالي مضرا واما لو كان قليلا في غاية القلة فيجب عليه الرجوع
حتى يعلم وبعد العلم الحكم كما ذكر هذا حال المجتهد في وجوب الاعلام والعدم واما المقلد
ففيما لم يحصل له العلم بالاعراض فيجوز العمل بلا تفحص وتجسس واما لو علم باعراض راى
مجتهده فاما ان يحصل له العلم بالمسئلة المخصوصة واما ان يحصل له العلم بالمسئلة المجملة
وعلى الاول فلا ريب في عدم جواز العمل بفتواه السابق انما الاشكال في انه مخير
في اخذ قول هذا المجتهد وغيره كما كان قبل الاخذ او يتعين عليه وجوب اخذ قول هذا
المجتهد باجتهاد جديد فيه مقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم حجية قول الاخر واستصحاب
عدم كفاية قوله وكذا عدم لزوم المخالفة القطعية هو الثاني ولكن الحق هو الاول و
ذلك لاستصحاب بقاء التخيير لان الشك يرجع الى ان وجوب العمل على طبق قول المجتهد
بعد اخذه هل يكون واقعيا او ظاهريا يجب الاعتقاد نظرا الى حطائه واذا كان مشكوكا
فيكون ارتفاع التخيير مشكوكا والاصل بقائه فهو مقدم على قاعدة الاحتياط واستصحابين
الاخرين اما بالنسبة الى الاول فلما مر غير مرة واما بالنسبة الى الثاني فلكونهما عرضيا
والشك فيهما ساريا وهو لا يكون حجة وعلى فرض حجيته يكون استصحاب التخيير
مقدما لكونه مزيلا واما لزوم المخالفة القطعية فلمعارضتها بلزوم الموافقة القطعية
مع انه على فرض رجوعه الى هذا المجتهد يلزم ذلك ايضا لكون احد قوليه مخالفا للواقع
قطعا واما على الثاني فان امكن يجب عليه التفحص فان علم فالحكم كما ذكر وان لم يمكنه
او لم يحصل له العلم بعد الفحص فلو كانت مشتبهة بين المسائل الكثيرة فلا يجب عليه
الرجوع لكونه مستلزما للعسر والحرج ومخالفا للسيرة القطعية ولاستصحاب حجية
السابق وصحته واستقرار الحكم في ذمته بعد العمل ولم يثبت كون هذا العلم مضرا

52

مضر لا بقائي وجوب الرجوع بخلاف ما لو حصل العلم بانحراف راي المجتهد اجماعي لانا نقول
القدر المتيقن من مورد الاجماع هو فيما علم بخصوصه ولم يثبت ثبوته هنا مع انه
معارض بالاجماع المدعى على عدم جواز العدول والنسبة بينهما عموم من وجه والترجيح
معنا وهو ما ذكرنا من الادلة بل في صورة المفروضة لا يجوز الرجوع بالاستصحاب
وظهور الاجماع واما فيما كان المشتبهات قليلة فاما ان يحصل له العلم بكون انحرافه
عن المسائل الموافقة للاصل الى خلافه كاصالة الاباحة واصالة الطهارة وامثالها
او لا يحصل العلم بذلك وعلى الثاني لا يجب الرجوع للاصل بل لا يبعد الحكم بعدم
الجواز واما على الاول فالاجماعان المذكوران متعارضان والاصول غير جارية لحصول
العلم بالخلاف والحق انه لو لم يكن ظهور الاجماع على العدول لكان القول بالبقاء
متعين بمقتضى استصحاب الحجية السابقة لان الامر دائر بين التخيير والعدول والبقاء
وبعد حصول العلم لم يثبت كونه رافعا للحجية والاصل بقائها نعم لو ثبت ظهور
الاجماع على العدول لكان العدول متعينا لا الابقاء بعد العلم بثبوت الوجوب
او الحرمة بين المباحات فيجب الاحتراز عن الكل مقدمة لانا نقول وجوب المقدمة
انما يكون مسلما لو سلم وجوب ذيها اعني وجوب الرجوع عن امر الجمل ومدركه ليس
الا الاجماع وقد عرفت انه بالاجماع المدعى على عدم جواز الرجوع والنسبة بينهما عموم
من وجه فتدبر هذا بالنسبة الى العبادات واما المعاملات فحالها كحال العبادات تكليفا
ووضعا بالنسبة الى الاسباب الصادرة بعد ظهور الخطاء من وجوب البناء للمجتهد
على الاجتهاد الثاني وللمقلد التخيير بينه وبين المجتهد الاخر لو اطلع على انحرافه والاشكال
انما هو في الاعمال الماضية الواردة في السابق على الخطاء الى مع ترتب الاثر في بعض الاوقات
بعد وقوعه فيحتاج ذلك الى المرافعة فلا بد من ذكر بيان جواز النقض او العدم

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاقسام المتصورة لا تخلو من اربعة نقض الفتوى بالفتوى او بالحكم ونقض الحكم بالحكم او بالفتوى ويظهر حال الاربعة فى الاقسام التى سيجئ ولا بد من بيان التميز بين الفتوى والحكم اما الاول فهو عبارة عن اخبار الحكم عن الله تعالى فى الواقعة التى كانت متعلقة لحكم الشارع بالذات او بالموضوع الصرف كقوله هذا القدح يجتنب بملاقات النجاسة سواء كان بطريق الاخبار كقوله الكلب نجس او الانشاء الكاشف عن الاخبار كقوله اجتنب عن شرب الخمر واما الثانى فهو الزام خاص منه فى واقعة خاصة المتعلق بامر المعاش المطابق لراى الحاكم لرفع الخصومة المتصورة فيما يكون قابلا للخصومة سواء كانت موجوده بالفعل او لا وسواء كان صادرا بلفظ احكم او حكمت او امضيت او غيرها مما يشعر بحكمه به كعقده الباكرة البالغة الرشيدة قصدا لرفع الخصومة المتصورة لكن يشكل على اندراج بعض الحدود فى الحكم كما فى حد شارب الخمر وكذا غيره كحكمه بان هذا اليوم من رمضان لكونهما من الامور المتعلقة بامر الاخرى مع عدم الخصومة فيهما ويمكن دفع الثانى فى الثانى بان اثبات الموضوع الصرف قابل للنزاع والخصومة ففى المقام قابل للنزاع بين حصول الرؤية والعدم وتمام الشهر والعدم سيما فيما له دخل بامور المعاملة كما لو كانت موعودة وفى الثانى كذلك من جهة اثبات الموضوع الصرف اعنى كون هذا شارب الخمر ومثله الكلام فى جميع الموضوعات الصرفة من حيث الاثبات والعدم واما الاول فيمكن ان يكون هذين المذكورين ملحقا بالحكم فى الاثار لا نفس الحكم ويمكن ان يكون التعريف لاغلب الصور وكان التعريف العام هو ما ذكرنا بالغاء قيد امر المعاش وبذلك يشكل الحكم بترتب الاثار المترتبة على الحكم دون الفتوى من عدم جواز النقض فيه وعدم جواز العمل بعلمه وعدم جواز الحكم له فيما كان هو احدى طرفى

طرفي الدعوى وعدم جواز التعدي فيه من مورد المخصوص الى ما بينا ذكره في
الالزامات الخاصة منه المتعلق بامر المعاد كالمذكورين وكقوله هذا الاناء وقع
فيه قطرة من البول او غصب فاجتنب مع عدم علم المكلف بنجاستهما وغصبيتهما
او هذا جلد خنزير فبناء على كونه حكما يلزمه عدم جواز النقض وان تبدل رايه
بعد ويلزمه العمل بمقتضاه ان لم يكن قلد من يرى طهارة البول قبل هذا الكلام
واما بناء على كونه فتوى فيجوز له التقليد لغير هذا المجتهد ولم يقبل قوله هنا و
ان كان بعد صدور هذا الكلام ويحتمل ان يكون التعريف للحكم الذي لا يجوز نقضه
ومما ذكرنا وان كان حكما بحسب عرف المتشرعة او الشارع لكن يشاركه في الاثار
مع الفتوى وكيف ما كان عند الشك يلحق بالفتوى للغلبة ولاصالة البراءة عن
حرمة النقض ولاصالة حجية العلم ولاصالة بقاء ترتب الاثار قبل حدوث هذا
الكلام بل على فرض جعله حكما يشكل الحكم بترتب اثار الحكم عليه لان القدر المتيقن
من الاجماع وغيره من الادلة انما هو فيما اندرج تحت التعريف المتداول بينهم لكونهم
مدعيا للاجماع فيحمل على الحكم عندهم وهو هنا ما ذكرنا يبقى تحت الاصل فتدبر واعلم
ان الانشاء من المجتهد او من المعصوم ع بعضها حكم محض كما في المرافعات وبعضها
فتوى محض كالعبادات وبعضها ذو جهتان كما في النائب في العبادات كالحج لمن
ادركه اضطراري المشعر فمن حيث ان الحكم بالصحة مثبت لاستحقاق الاجرة
يكون حكما ومن حيث انه اخبار عن الصحة يكون حكما ومن حيث انه اخبار عن الصحة
يكون فتوى ثم قد يحصل العلم بكون هذا المعلوم الصادر حكما او فتوى وقد يشتبه
والاصل هو الفتوى كما ظهر وجهه اذا عرفت ذلك فنعود الى اصل المقام فاعلم ان الكلام
يقع هنا في مواضع الاول لو عمل المجتهد بمقتضى اجتهاده في معاملة او عقد كما لو

عقد الباكرة الرشيدة لنفسه بدون اذن وليها ثم تجدد رايه فهل يجب عليه نقضه اعني
المفارقة من غير احتياج الى الطلاق او مع ايقاع الطلاق احتياطا ام لا والثاني في انه
لو افتى به وعمل به مقلده فهل يجب عليه التفريق ام لا الثالث في انه لو اطلع مقلده
بانحراف رأيه فهل يجب مفارقته للزوجة ام لا الرابع في انه لو وقع النزاع بين المتنازعين
مع قطع النظر عن تجدد الراي فهل يجوز للحاكم نقض احدى الفتوائين بحكمه ام لا الخامس
لو راى عمل عامل في معاملة او عقد مخالف لاعتقاده من دون وقوع النزاع فهل يجوز
له نقض عمله ام لا اما الاول فلا اشكال ولا خلاف في انه قبل حصول السبب والعمل
منه لو تجدد رايه يجب عليه نقض فتواه بفتواه ووجهه مضافا الى الاجماع والاصول
انه بعد ظهور الخطاء وحصول الظن على خلافه يكون اجتهاد الاول موهوما والثاني مظنونا
والعمل بالظن واجب يجب اخذه وطرح الموهوم ولا يلزم عليه مفسدة وكذا لا اشكال
ولا خلاف في وجوب النقض والمفارقة لو قطع بخطاء اجتهاده مطلقا سواء كان بعد وقوع
السبب والعمل او قبله وسواء انضم الى الاجتهاد الاول حكم الحاكم ام لا ووجهه مضافا الى الاصل
ظهور الاجماع والاجماعات المنقولة من المنية وغيرها ولا يلزم عليه مفسدة لعدم تمامها الا اشكال
فيما لو حصل السبب والعمل منه ثم ظهر خطائه ظنا حاصلا من الادلة الظنية او حاصلا من
بعض التراجيح الظنية كما لو عقد المجتهد الباكرة الرشيدة بدون اذن وليها معتقدا بعدم
شرطية ثم تبدل رايه اختلفوا فيه على اقوال ثلثة قول بعدم وجوب النقض مطلقا سواء
انضم اليه حكم الحاكم قبل تجدد الراي ام لا وهو عن المحقق القمي على ما نسبه لعامه وقول بوجوب
النقض نسب الى الحاجبي والعضدي وربما يظهر من المنية الميل اليه حيث قال بان الحكم
لا يتغير بحكم القاضي وقول بالتفصيل نسب هذا الى ... والنهاية والاحكام والمختصر
ي وشرحه للعضدي وشرح المنهاج والحق عدم وجوب النقض مطلقا والدليل على ذلك
في صورة انضمامه بالحكم وجوه الاول الاجماعات المنقولة على عدم جواز نقض الحكم
الثالث انه لو جاز نقضه لجاز نقضه بالاجتهاد المتغير بعده وهكذا ولجاز نقض حكم غيره

من الاحكام والحاجبي والعضدي
في خصوص المقام الثاني اطلاق
الاجماعات المنقولة م

54

غيره وكذا الغير منه للاشتراك في العلة ويلزم منه عدم استقرار الحكم اصلا وهو خلاف
المصلحة التي ينصب الحاكم لها الرابع لزوم العسر والحرج في بعضها كما لو كانت الواقعة عقدا
مع حصول الاخراجات الكثيرة وحصول الاولاد منهما بحيث يكون مفارقة الزوجة
عسرا في حقه ولا ريب ان الادلة تنفيه وهي اقوى من مقابلها على فرض شمولها لجهة
الاستمرار ويثبت عدم وجوب النقض في غيره بظهور الاجماع المركب لا يقال يجوز
ايقاع العقد ثانيا قلت ربما لم يرض احدهما او صادف عليه حرام الخامس ان
ان النقض قد يوجب الضرر كما لو كانت الواقعة معاملة تترتب عليها الاثار او حصل
له المنافع بسعيه وزحمته سيما فيما كانت واقعة قبل سنوات كثيرة والادلة تنفيه
ويثبت عدم الوجوب في غيره بظهور الاجماع المركب السادس ان وجوب النقض
قد يوجب النزاع فيما لو لم يكن مرضيا للطرف الاخر من المتعاقدين ويا باه العقل السليم
من الحكيم السابع ان وجوب النقض قد يوجب الوهن في الاجتهاد وهو مناف
للطف ويؤيد هذه الوجوه استصحاب الصحة السابقة قبل ظهور الخطاء لا يقال هذا
الاستصحاب لم يكن حجة لكون الشك فيه ساريا الا انا نقول بعد اعتضاده بظهور الاجماع
لا باس به والدليل على وجوب النقض ليس الا انه ظن وظن المجتهد حجة في حقه
ولا يكون الحكم مغيرا عما هو عليه والجواب عنه اولا ان الدليل على حجية ظن المجتهد
ليس الا الاجماع وقد عرفت انه هنا على عدم وجوب النقض مع ان هذا الظن انما
يحصل بوجوب النقض لو حصل الظن بكون الشرط اعني اذن الولي مثلا شرطا بل وباق
استمرارا وهو اول الكلام مع انه يمكن ادعاء الظن على عدمه لانه لو كان لورد في كتاب
او سنة بان تبدل راي المجتهد احد الاسباب الرافعة للزوجية كالطلاق والمفروض
عدمه مع ان على فرض تسليم حصول الظن له لا يكون الظن مقاوما لما ذكرنا من الادلة

واما قوله بان انضمام الحكم لا يكون مؤثرا فمدفوع اولا بالنقض بانه لو كان كذا لما كان مؤثرا
في سائر الموارد ويلزمه القول بجواز نقض الحكم مطلقا عند حصول الظن بخطأ الحاكم
وثانيا بالحل وهو ان مجرد حصول الظن بالحرمة لا يثبت الحرمة ما لم يتحقق الا ان يكون
الظن معتبرا وقد عرفت عدم اعتباره لانتفاء مدركه ومعارضته بما ذكرنا هذا في صورة
انضمامه بالحكم واما في صورة عدم الانضمام بالحكم فلما ذكرنا من الوجوه غير الاول
والثاني والدليل على وجوب النقض ليس الا ما مر من ان ظن المجتهد يجب العمل به و
الاجماع المنقول من النهاية والمنية والجواب عن الاول قد ظهر مما سبق ومن
الثاني فاولا بمنع تحققه وثانيا بمنع صحة الاستناد اليه في المسائل الغير المتداولة
في زمان الائمة ع فتدبر وثالثا بعدم بقاء وهنه لما ذكرنا ولكن الاحوط هو
عدم ترك النقض ولا فرق فيما ذكرنا من عدم جواز النقض ان يكون الحاكم هو
المجتهد المتغير رايه كما لو اوقع العقد لنفسه او رفع الخصومة المتصحة او غيره كما لو رفع
النزاع وحكم حاكم اخر بصحته واما وقع النزاع بينه وبين الاخر فلا يجوز له الحكم وصرح
به جماعة كالعلامة في النهاية وغيره وغيرها هذا مقام الاول واما المقام الثاني
اعني وجوب الاطلاع لمقلده ونقض عمله لو صدر بعد تبدل رايه اما فيما لم يقع
السبب من المقلد او رفع وقوعه منه لنفسه مع كونه المفتي على غيره فالظاهر الاجماع
وكونه من مواضع التهمة قاطعا بخطأ اجتهاده الاول مع امكانه النقض بان
يكون المقلد معرضا عنه خاصا مع كونه في بلده واما لو فالظاهر من باب
الاسناد الهداية واما في غيره كصورة الظن بالخطأ مع حصول السبب من
المقلد او في صورة القطع مع عدم امكانه النقض فالحق عدم وجوب نقض عمله اما
في الثاني فواضح واما في الاول فللادلة التي ذكرنا في عدم وجوبه بالنسبة الى

لى عمله وللاجماع المركب بينه وبين مقلده وللاولوية ولظهور الاجماع فى نفس
المسئلة بل على فرض الوجوب فى حقه لا يجب عليه بالنسبة الى عمل مقلده لجواز ان
يقلد مقلده ح من يرى صحته لكونه ح مخيرا بين تقليده لهذا المجتهد باجتهاد
جديده وبين غيره واما وجوب الاطلاع فالحق ان المقلد لو كان ممن يرتكب مثله
من المعاملات والعقود فالوجوب مع الامكان لا يخلو من قوة لئلا يقع فى المحرمات
فتدبر هذا مقام الثانى واما المقام الثالث اعنى لو اطلع مقلده برجوع مجتهده
فقبل حصول السبب والعمل منه او بعد وقوعه مع قطعه بخطائه يجب لما ذكرنا واما
بعد وقوع السبب وكون الخطاء غير مقطوع به فنفصل بين صورة انضمام الحكم
وبين غيره بوجوب النقض فى الثانى دون الاول بسبب ما فصلنا فى الريب والاحكام
والمنية والمختصر وشرحه للعضدى محتجا فى الثانى بان المقلد لو صلى الى جهة
بتقليد مجتهده ثم يرى خطائه يجب عليه التحول الى جهة اخرى وفى الاول
بان حكم الحاكم لو انضم بتاكد ولا يجوز النقض وحكم الحاكم اعم من ان يكون فى
حكم بعد النزاع او حين العقد او وضع العقد بنفسه دفعا للخصومة المتصورة
او اذن لغيره بهذا القصد والحق ان عمله مطلقا صحيح ولكن يجب رجوعه عن
راى مجتهده السابق ح وبناء العمل على الثانى بتقليد من فرض صحته ان اراد بقائه
واما لو لم يرد البقاء فظاهر ان يقلد من يرى فساده وينقضه ان لم يجر الى النزاع
واما لو انجر فيبقى حاله والجواب عما قاسوا الى القبلة بانه قياس مع الفارق للزوم
المحذور الذى ذكرنا هنا على فرض النقض دون ثمة وبما ذكرنا ظهر حال نقض الفتوى
بالفتوى او الحكم بالفتوى فى بعض الصور وعدمه كذلك واما المقام الرابع فهو انه
لو وقع النزاع مع قطع النظر عن تبدل الراى وانجر الامر الى الحاكم فهل له ان ينقض حكمه

فتوى احد المجتهدين اولا او يكون تفصيل والحق هو الاخير وتوضيحه ان النزاع
اما ان يكون باعتبار اختلافهما في الحكم الشرعي تقليدا او اجتهادا مع عدم حصول
الرضاية في زمان العقد ممن له حق الدعوى كما في العقد الباكرة الرشيدة او يكون النزاع
واقعا بعد حصول العقد والرضاية في زمان العقد اما الاول فاما ان يكون النزاع
واقعا قبل حصول العقد كما لو اراد احدهما عقد الباكرة بتقليد من يرى عدم اشتراط
اذن الولي مع استيذانه من الباكرة والاخر يريد عقدها بتقليده من يرى اشتراط
الاذن مع استيذانه من الولي فيقع النزاع بينهما او يكون بعد عقد كل منهما باذن
واحد منهما احدهما من الباكرة والاخر باذن الولي او يكون بعد عقد احدهما من دون
من له حق الدعوى ثم يطلع ويقع النزاع وفي كل الصور يحتاج الرجوع الى الحاكم و
ليس للحاكم الا نقض فتوى احد المجتهدين برايه لانه لا يمكن الجمع بينهما بالرضاية او
بالصلح وامثالهما ولا يمكن الطرح ايضا لبقاء النزاع ويلزم منه نفي الغرض من نصب
الحكومة وهو رفع الخصومة ولا يمكن ترجيح احدهما على الاخر لبطلان التحكم ولا يمكن
الحكم بالصحة مطلقا او لم يكن مطابقا لاستلزامه بطلان حق من له الدعوى بلا دليل فلا بد
من نقض فتوى احد المجتهدين بحكمه المطابق لرايه من الاشتراط او العدم وان كان المسئلة
من موارد التخيير فيتعين التعيين من جانبه بالقرعة او غيرها من اختياره احد الطرفين والا لزم
لزم بقاء النزاع وهو مناف للغرض فيجب نقض فتوى احد المجتهدين ولا فرق ان يكون النزاع
بين العالمين بالحكم او الجاهلين او مختلفين وهذه الموارد من نقض الفتوى بالحكم واما صورة
الثاني وقوع النزاع بعد العقد والرضاية فاما ان يكون بمجرد الطبع والهوا من دون
حصول تبدل الراي كما لو وقع العقد بين الزوج والزوجة الرضاعية المشتركات في عشرة
رضعات مع رضاية الجانبين ثم وقع النزاع بعده او يكون باعتبار تبدل الراي وعلى الاول

الاول فاما ان يكونا مجتهدين او مقلدين او احدهما جاهلا قاصرا او مقصرا والاخر
مجتهدا او مقلدا لمن كان من اهل الفتوى او كانا جاهلين قاصرين او مقصرين او مقلدين
لمن لم يكن من اهل الفتوى ثم يختار احدهما القول بالجهة والفساد والاخر القول بالصحة
وانجر الامر الى الحاكم مع ثبوت الرضا به عنده فهل له ان يحكم بالفساد مطلقا او الصحة
مطلقا او التفصيل الصحة من جانب المدعى للصحة والفساد من جانب الاخر ففى المفروض
للزوجة طلب لانا والزوجية وللزوج منعها او بالعكس والحق الحكم بالصحة الا ان
يكون العقد مخالفا لاجماع الاقوال من المجتهدين حيا او ميتا او مخالفا للدليل القطعى اما فى
المجتهدين او المقلدين او المختلفين مع عدم تبدل الراى فظاهر لامكان الجمع بالزام المدعى
للفساد على الصحة ولا يلزم منه مفسدة واما على فرض الجاهلين لان الفساد لو كان
فانما هو باعتبار الجهل مع كون العمل مطابقا للواقع وقد حققنا فى الجهل فى العبادات
من ان العلم والجهل لا يكون لهما مدخلية لها ففى المعاملات بطريق اولى مع ان الظاهر
ان عدم مدخليتهما للحكم الوضعى اجماعى واما فيما لو طابق راى المجتهد الميت فيجئ من
عدم الفرق بين الحى والميت فى المعاملات الواقعة مع ان الحكم بالفساد يستلزم الاختلال
لانه ما من معاملة الا ويهدم احد الطرفين بعد وقوعه ولو كان له سبيل للدعوى فيدعى
الجهل او تبدل الراى والاخر الرجوع الى الحاكم حتى يحكم بالفساد وهو كما ترى واما
الثانى اعنى لو تراضيا وحصل العقد بينهما ثم تبدل رايهما ان كانا مجتهدين او مجتهدهما
ان كانا مقلدين او تبدل راى احدهما دون الاخر فمما ذكرنا فى ذكرنا فى المقام الاول ظهر
انه لا يجب النقض والحكم بالفساد بل لو تراضيا بالصحة فلهما واما لو وقع النزاع كان يقول
احدهما عنقد وجوب النقض بعد تبدل الراى والاخر يدعى عدمه لو كانا مجتهدين او يدعى احدهما
انى قلد لان من يرى وجوب النقض والاخر يدعى العدم وحصل النزاع ووقع الى الحاكم

فله ان يرفع النزاع بمقتضى رايه من لزوم النقض او العدم لعدم امكان الجمع والطرح الخ

ما لم يكن قد عرفت ان على مذهبنا يتعين الحكم بعدم وجوب النقض فيحمل الاخر على الصحة

مع انه لو حمل الحكم بالفساد والنقض يختل النظام كما ذكرنا ولكن على فرض كون الحاكم مذهبه

النقض فلا يصح حكمه بالنقض ثبوت تبدل الراي عنده او الجهل ثم اختيار الحرمة

واما في صورة الشك فيحكم بالصحة لا بالفساد والا يختل النظام كما ذكرنا سيما فيما كان به

تصرف في البيع مع ثبوت وقوع العقد بينهما واقرارهما به لا يقال لو كان الامر كما ذكرنا

فيدعي المدعي للفساد الرجوع الى حاكم يرى حكمه بالفساد والاخر على خلافه فرفعت الامر

بين المدعي فقد يتم بعد الرجوع وحكم الحاكم بالصحة فهل يجوز الرجوع الى الحاكم اخر

اولا والحق هو الثاني بل حرام قطعا للاجماع والاجماعات المنقولة ولئلا يختل النظام

ثم لو رجعا عصيانا فهل للحاكم ان يحكم بمقتضى حكمه اولا والحق الثاني بل حرام جزما سواء

علم به او لا للاجماع والاجماعات المنقولة ولئلا يختل النظام لانه لو جاز للثالث

فيجوز للثاني نقض حكم الثالث وللرابع نقضهما معا وهكذا لبطلان التحكيم ودعه ينبغي

حكم نعم لو قطع الحاكم بخطئه في الحكم فالظاهر انه يجوز بل يجب كما يستفاد من عبائر العلماء

من حكمهم بالنقض فيما خالف دليلا قطعيا كالنص القطعي او قياس الجلي او الاجماع ولم يفصلوا

بين ان يكون الحاكم هو المجتهد المتبدل رايه او غيره بل عن العلامة في الارشاد التصريح بعدم

الفرق حيث قال كل حكم ظهر بطلانه للحاكم قبل العزل او بعده او لغيره ينقضه ويبطله هو وغيره

ويظهر من المحقق القمي ره ايضا ذلك حيث قال لا يجوز نقض الحكم لا بالحكم ولا بالفتوى اتفاقا

ما لم يظهر بطلانه واما ان اختلف الراي في نفس الحاكم او غيره وفي المنية قال ايضا هذا

حيث قال لا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي

وهو ما نص الشارع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا وثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه

فانه يتفقى ح اجماعا لظهور خطائه قطعا وعن الشهيد فى الدروس ايضا
بانه قال ينقض الحكم اذا علم بطلانه سواء كان الحاكم او غيره وسواء انفذ
الجاهل به ام لا ويحصل ذلك بمخالفته نص الكتاب او المتواتر من السنة والاجماع
او خبر واحد غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض الاصحاب
بخلاف ما تعارض فيه الخبران وان كان بعضها اقوى بنوع من المرجحات وعن الشهيد
فى اللمعة لا استشكال له فى عبارة الشهيد فى غير الثلثة الاول بان خبر الواحد من
المسائل الخلافية ودليله ظنى فلا ينقض مخالفته وعن المحقق الاردبيلى انه قال فى
صورة ظهور البطلان ينقض الحكم والفتوى كلاهما وفى صورة تبدل الراى
لا ينقض شئ منهما وهكذا غيرهما من اطلاق عبارات غيرهم فى النقض لو علم بالخطاء
ويدل على ذلك مضافا الى ظهور الاجماع اصالة البراءة والقواعد التى مضت
من التقبيح والتحسين العقليين وغيرهما ومما ذكرنا ظهر جواز نقض الفتوى بالحكم
والحكم بالحكم فى بعض الموارد دون بعض هذا مقام الرابع واما المقام الخامس
وهو انه لو ادعى المجتهد من كان عمله فى المعاملات او فى العقود مخالفا لرايه مع
عدم وقوع النزاع فهل يجوز له مزاحمته ومنعه ام لا والحق ان هذا الشخص
لا يخلو منه اما ان يكون مجتهدا او مقلدا لمن لا يكون من اهل الفتوى
او جاهلا قاصرا او مقصرا او يكون مشكوك الحال اما بالنسبة الى الاول و
الثانى فلا يجوز ووجهه ظاهر وكذا بالنسبة الى الاخير لكون افعال المسلمين
محمولا على الصحة ما لم يظهر مخالفته للواقع وخروجه عن الاقوال الموجودة
فى المسئلة واما غير هذه الثلثة فيجب عليه اعلامه بوجوب التقليد
من باب الارشاد والاعانة على البر واما عمله فلا يكون فاسدا ما لم يظهر

مخالفته للواقع وخروجه عن الافراد ما لو كان عمله مطابقا لقول الحي فظاهر لعموم ادلة نفي
الجهل في المعاملات والاحكام الوضعية ولما حققنا في العبادات فكذا هنا بالادلة
والاجماع المركب مع ان الحكم بالفساد لا يخلو من الاختلال لكون اغلب المعاملات
كذلك سيما في القرى واما لو كان مطابقا لقول الميت فكذلك لما سيجي من عدم اشتراط
المطابقة للحي في المعاملات بل الظاهر ان النزاع لم يكن في جواز تقليد الميت
من حيث ترتب الاثر بعد وقوع العقد ويكشف عن ذلك نزاعهم في بقاء التقليد
بعد وفات المجتهد ولا ريب انه لم يجر في المعاملات بالنسبة الى العقود الصادرة
لانه لو كان النزاع جاريا فيه يرتفع الامان قطعا ويختل النظام جزما بقي
الكلام في شرائط المفتي وسيجي ذكرها في اواخر بحث التقليد هذا هو
الامر الاول الامر الثاني في التقليد وهو في اللغة بمعنى تعليق القلادة
وفي الاصطلاح عرفه بعض بانه اخذ قول الغير من غير دليل اعلم ان الاخذ
والقول اما ان يكونان مع الدليل وذلك كالاخذ من المعصوم ع واخذ العامي
او المجتهد الذي يصح له التقليد من المجتهد واخذ الحاكم قولا لشاهد وكذا
اخذ الرواية من العادل على فرض اعتباره وقد لا يكونان مع الدليل كاخذ
العامي من العامي واخذ المجتهد من العامي وقد يكون للاخذ دليل دون القول
كاخذ العامي من المجتهد بحسب اعتقاده دون الواقع وقد يكون الامر بالعكس
كاخذ المجتهد الذي لا يصح له التقليد من المجتهد او العامي مر في الاصول بناء
على عدم جواز التقليد فيه وقوله من غير دليل يحتمل ان يكون المراد من غير دليل
على الاخذ ويحتمل ان يكون المراد من غير دليل على القولين ويحتمل ان يكون المراد
من غير دليل على كلا الامرين وعلى الاول يشمل الثاني والرابع دون الاول

المجتهد م

الاول والثالث وعلى الثانى يشمل الثانى والثالث دون الاول والرابع و
على الثالث يشمل الثانى دون غيره والظاهر من كلامهم هو الاول اعنى
غير دليل على الاخذ ويلزم من ذلك كونه مجازا فى التقليد الصحيح والحق انه
ليس كذلك وذلك لاولوية اشتراك المعنوى على غيره فيما كان الجامع موجودا
مع ثبوت الاستعمال فيه كما فى المقام نحو قولهم يجوز التقليد فى الفروع لا فى الاصول
ولعدم صحة التقليد عن التقليد الصحيح كاخذ العامى من المجتهد وللتبادر لان المتبادر
من لفظ التقليد هو اخذ قول الغير من حيث انه قوله لا من حيث علم الاخذ بدليل
القول وصحته ولا من حيث كونه كاشفا عن الدليل سواء كان للاخذ على الاخذ
دليل ام لا وعلى الاول سواء كان الاخذ ملتفتا الى الدليل على الاخذ او كان
من غير شعور ولصحة التقسيم بان يقال التقليد اما ان يكون صحيحا او فاسدا
وبما ذكرنا خرج اخذ القول من حيث كونه كاشفا عن الدليل كاخذنا لرواية
من الراوى العادل فان حجيته انما هو من حيث كشفه عن الدليل الذى كان
هو حجة اعنى قول المعصوم ع او فعله ع وتقريره ع لا لمحض انه قوله فتدبر وكذا
يخرج منه اخذ المجتهد قول الشاهد لان اخذه منه من حيث كونه كاشفا
شاعرا بحجيته فتدبر هذا فى معنى التقليد واما احكامه اعنى امتياز الصحيح من
غيره فيقع الكلام فيه فى امرين الاول فى انه هل يصح التقليد فى اصول الدين
ام لا والكلام فيه يقع فى مقامات الاول فى ان المعرفة هل تكون لازمة ام لا
والثانى فى ان على فرض وجوبه هل يكون الوجوب عقليا او شرعيا والثالث
فى ان بعد لزوم المعرفة هل يجب ان يكون بالنظر او بالتقليد وكان
النظر او يكون مخيرا بين التقليد والنظر حراما او يكون مخيرا بين التقليد

والنظر والرابع في ان بعد لزوم النظر هل يكفي مجرد الجزم او يجب تحصيل الجزم و
الخامس في ان على فرض عدم كفاية الظن ولزوم تحصيل الجزم هل يكفي مجرد الجزم
وان لم يكن مطابقا للواقع او يجب تحصيل الجزم المطابق للواقع بحيث يكون الجازم
المحقق لا يكون جزمه مطابقا للواقع او لا بتشكيك المشكك لو فرض عرضه
له كان كافرا مخلدا في النار مع ترتب احكام الكافر عليه اما الاول فالمنكر لوجوب
المعرفة يمكن باعتبار كونه منكر الصانع كالدهرية ويمكن ان يكون منكرا لاصل
وجوب المعرفة مع تسليم ثبوت الصانع فان كان من الاول فيلزم على المستدل
اثبات الصانع وثبوته واثباته غني عن البيان واما لو كان من باب الثاني فايضا
كذلك لكن نستدل على وجوبها ان شاء الله كما سيجئ بقدر الوسع والطاقة يمكن
الاستدلال على عدم وجوبها بوجوه الاول ان طريق اثبات وجوبها اما ان يكون
بالعقل او بالشرع وكلاهما فاسد اما الاول فلما سيجئ من جانب الاشاعرة من
نفي ادراكه وحجيته اما من باب عدم المقتضي او من باب الوجود المانع واما الثاني
فلما سيجئ من استلزام الدور والتسلسل واذا ثبت بطلان القسمين ثبت
نفي وجوبها للاعتصام بالمدركين الثاني ان بعد تسليم ادراك العقل وحجيته
نقول ان اثبات وجوب معرفة الله بالعقل لاجل الشكر كما هو مبنى الاستدلال
موقوف على معرفة الله بانه مستحق للشكر والاطاعة وهي ان كانت حاصلة
فيرتفع الوجوب والا لزم تحصيل الحاصل ولو لم تكن حاصلة ارتفع الوجوب
لانتفاء مقدماته الوجوبية اي معرفة الله لا الوجودية الثالث ان معرفة
الله كما يمكن ايصال الشخص الى الصواب يمكن ايصال الشخص الى المهلكة والخطر
واذن لا ترجيح في البين فيثبت التخيير ومعه ينتفي الوجوب ويرد على الوجه

الوجه الاول اولاً بان هذا الاستدلال اما عقلي او شرعي وكلاهما فاسد اما ما ذكره
الخصم فالاستدلال فاسد وثانيا بانا نختار كون طريق اثباتها بالعقل وسيجي الكلام
في فسادها تخيله الاشاعرة ويرد على الثاني بان اثبات وجوب معرفة الله بالعقل
بان المنعم ماذا وشكره ماذا موقوف على الالتفات بالنعم والعلم الاجمالي بالمنعم
لا على كون المنعم ماذا وشكره ماذا ومعه يرتفع الاشكال لاختلاف المعرفتين
ويرد على الثالث بانه استدلال يكشف عن تسليم الوجوب في الجملة والحرمة في
الجملة وانما يمنع نفي الوجوب فيمن احتمل الامرين ونحن في مقام اثبات الوجوب
في الجملة وانه كان في حق من كان قاطعا بعدم الوقوع في المهلكة او ظانا به ومع
القطع او الظن به يرتفع التخيير جزما بقي الكلام في الاستدلال على وجوب المعرفة
وهو يظهر من مقام الثاني هذا هو المقام الاول المقام الثاني في ان اثبات
الوجوب هل يكون بالعقل او بالشرع والحق هو الاول مع قطع النظر عن ثبوت
رسالة الرسول وصدقه والاول في بعض المقامات وكذا الثاني في بعض اخرى
بعد فرض ثبوت الرسالة والكلام اولا في الاول اما عدم امكان ثبوته بالشرع
فلما سيجي من رد الاشاعرة القائلين بكون طريق اثباته بالشرع لا بالعقل واما وجه
طريق اثباته بالعقل فلوجوه الاول ان العقل العاقل اذا راى كونه مستغرقا بالنعم
المستمرة مع علمه بكونه من غيره يقطع بوجوب الشكر عليه له عقلا اي كون تاركه
وعدم التفاته لحرمة جزاء الانعام للمنعم يكون مذموما عند العقلاء ولو فرض
كونه قاطعا بعدم سلبه الانعام على فرض ترك الجزاء بل يكون الذم اكثر في حقه
او يجعل حالته التلف انه لو راى كونه مستغرقا بالنعم وكونه من جانب الغير فيحتمل سلبه
النعم على فرض ترك الشكر وحصول التلف له فيحتمل الضرر ودفع الضرر لازم عقلا

بمعنى كون تاركه يكون مذموما عند العقلاء ودفعه ليس الا بالشكر الثالث
انه لو راى ما ذكرنا من قبح الشكر بجواز التصرف في اموال المنعم ومع تركه يكون
الاذن مشكوكا والعقل قاطع بقبح التصرف من دون ثبوت الاذن والرابع اذا راى
ما ذكرنا يحتمل ان يكون المنعم قد اراد منه الشكر وعلى تركه يعاقبه في حياته او بعد مماته
لكونه عاليا او فعل العلو فيكون تركه محتمل الضرر ودفعه لازم لان يكون تاركه مذموما
ولو عاقبه المنعم لم يكن مذموما لما يجيء من الملازمة بين ادراكه الذم وبين ادراكه
استحقاق الثواب والعقاب وبين كون هذا الادراك حجة ويمكن الاستدلال بوجه
اخر وهو ان الضرورة قائمة بوجود الفرق بين افعالنا وافعال البهائم وليس الفارق
الا الصانع ومعرفته اما ان يكون بلا فائدة او مع الفائدة والاول باطل والثاني لا بد له
من معرفة الفرق لتوقفه الا يلزم الاول ومعرفتها اما ان يكون بالشرع او العقل
والثاني فاسد لضرورة عدم استقلالها في اغلب الموارد واما الثاني فلا بد من
المعرفة بصدق الشرع وهو موقوف على معرفة الله فيجب من باب المقدمة واذا ثبت
قبح العقل لترك الشكر فثبت وجوب العقلي لانه لا معنى للوجوب العقلي الا كون
التارك مذموما ح فنقول اتيان الشكر للمنعم موقوف على معرفة المنعم حتى يشكر
بحسب ذي المنعم ويأتي بمرضاته ويتقرب به لكون المنعم مختلفا بحسب الشكر
والمرضيات واذا ثبت التوقف فيكون المعرفة واجبا عقلا لكون تارك المقدمة
مذموما من حيث كون تركها موجبا لترك ذيها وكذا بعد ثبوت الاشتغال يكون
الشكر بدون المعرفة محل الشك لحصول الامتثال ومع المعرفة يحصل القطع بالا
والعقل قاطع بلزوم الثاني مع ان الذم الحاصل من الوجوه لا يرتفع بمحض الشكر بدون
المعرفة فيكون نفس الادلة مقتضية لوجوبها واورد الاشاعرة على هذه الاستدلا

60

الاستدلالات ايرادات يرجع بعضها الى نفى وجوب الشكر وبعضها الى نفى وجوب
المعرفة وبعضها يرجع الى منع المقتضى وبعضها الى وجود المانع اما الاول فبمنع ادراك
العقل الحسن والقبح بمعنى المدح والذم اولا وبمنع ادراكه الثواب والعقاب ثانيا
وبمنع حجيته ثالثا ووافقهم الاخباريون فى الثالث والجواب ان اثبات الاول
اعنى ادراك العقل الذم فى بعض الافعال ضرورى كالظلم ومنكره منكر للضرورى
واذا ثبت الاول بالضرورة يثبت الثانى بالملازمة لانه مع ادراكه الذم اما
ان يكون قاطعا بكونه مذموما عند الشارع الذى هو من العقلاء او يكون قاطعا
بعدمه او يكون مشكوكا وعلى الاول يكون المطلوب ثابتا وعلى الثانى والثالث يلزم
الخلف لان المفروض انه ادرك الذم عند العقلاء واذا ثبت الثانى فيثبت
الثالث ايضا بالملازمة لانه اذا قطع بكون الفاعل مذموما عنده فاما ان
يكون قاطعا بحجيته او قاطعا بعدمها او يكون مشكوكا وعلى الاول يثبت المطلوب
وعلى الثانى يلزم الخلف لانه قاطع بالذم عند الله ولا يحتمل خلافه واما الثانى
ففى وجهين الاول ان على فرض ادراكه يكون العقل والشرع على خلافه اما الاول
فلان حكمه بوجوب الشكر اما ان يكون لاجل الفائدة ام لا والثانى فاسد اما الاول
فاما ان ترجع الفائدة الى المشكور او الى الشاكر والاول فاسد واما الثانى
فاما ان يكون الفائدة دنيويا او اخرويا والاول فاسد لكونه مشقة بلا منفعة
والثانى ايضا فاسد لعدم استقلال العقل فيها مع ان الشكر بعد الثبوت
الشرعى تصرف فى مال الغير وفاعله مذموم عقلا والجواب عنه باختيار عود
الفائدة الى الشاكر دنيويا واخرويا اما الثانى فلما اثبتنا حجية العقل وادراكه

الثواب والعقاب واما الاول فلان فائدته كونه سببا لمزيد النعمة وعدم سلبها
مع انا نقول الفائدة نفس التقرب اليه واما قوله تصرف في مال الغير وهو قبيح عقلا
فاسد جزما لان التصرف لاجل المعرفة بمرضيات المنعم وثانيا انها حسن عقلا واما الثاني
فمنها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ومنها ليهلك من هلك عن بينة
ويحيى من حي عن بينة وجه الاستدلال ظاهر بجعل الرسول والبينة هو الظاهر
والجواب عنه ان التمسك بالايات اما ان يكون بعد فرض اثبات الرسالة صلى الله عليه
والرسول فقوله او يكون قبل فرضه اما على الثاني فيرد عليه اولا ان التمسك بها
موقوف على ثبوتها من جانب الشارع وهو موقوف على ثبوت الرسالة وصدق
قول الرسول وهو موقوف على العلم بالمعجزة مع معرفة الله بانه لا يجري المعجزة
على يد الكاذب وهو اما ان يكون بالعقل او بالشرع والاول هو المطلوب
وعلى الثاني اما ان يكون الشرع المتاخر هو الشرع المتقدم او يكون غيره وعلى الاول
يلزم الدور لان اثبات معرفة الله موقوف على ثبوت صدق قول الرسول
المتقدم فيكون اثبات صدقه قوله موقوفا على نفسه وعلى الثاني يلزم التسلسل
لانا نفرض الكلام في الشرع الثاني وكما ان نفي الوجوب العقلي بالشرع مستلزم
للدور فكذا اثبات وجوب معرفة الله بالشرع مستلزم للدور والتسلسل
بعين التقرير المذكور وثانيا بان هذه الايات لا تفيد الا الظن من حيث الوضع
والارادة واثبات حجيته او نفيه اما ان يكون بالشرع او بالعقل ويلزم عليه
ما مر وثالثا على فرض حجية الشرع لا العقل معارض بشرع اخر وهو الايات الناهية
عن العمل بالظن ورابعا ان على فرض تسليم حجيته بالشرع وثبوته معارض بالايات

61

بالايات والاخبار الدالة عليه على حجية مطلق العلم من غير تفصيل بين حصوله
من الشرع او العقل والنسبة بين المتعاوضين عموم من وجه وعلى فرض عدم الترجيح
في الثاني لم يكن مع الاول فيتساقطان وفي اثبات حجية العقل ونفيها اما ان
يكون بالشرع او بالعقل والثاني هو المطلوب وعلى الاول يلزم الدور او التسلسل
كما مر واما على الاول فيرد عليه الثالث والرابع ومع ان ثبوت الشرع المفروض لابد
ان يكون بالعقل والا يلزم الدور او التسلسل واذا ثبت حجية العقل في الجملة يثبت
حجيته في كلما كان حاكما بالاجماع المركب الا ان يكون الشرع بعد ثبوته على خلافه
كان يقول العقل بالمعاد الروحاني وعدم جواز الخرق والالتيام وقال الشرع
على خلافه هذا هو الوجه الاول من المانع واما الوجه الثاني فهو ان العقل على
فرض حجيته كما يكون حاكما بوجوب الشكر لاجل احتمال الضرر فكذا حاكم بقبح
التكليف من غير بيان كما مر في اصالة البراءة والجواب عنه من وجوه الاول
ان حكمه بوجوب الشكر هنا لا يكون موقوفا على احتمال الضرر بل كان لاجل ادراك
الصفة المحسنة الواقعية كحسن ذو الاحسان ولذا قلنا في الاستدلال بالوجه
الاول بكون التارك مذموما وان فرض كونه قاطعا بعدم ترتب الضرر على فرض
ترك الشكر الثاني انا سلمنا كون حكمه لاجل احتمال الضرر لكن احتمال الضرر قسمان
قسم يرجع الى الضرر النفسي كاحتمال كون الماكول سما وقسم يرجع الى استحقاق
العقوبة والعقل حاكم بنفي وجوب التحرز في الثاني ما لم يثبت البيان واما
الاول فلم نقل بحكمه بعدم وجوب التحرز في اصالة البراءة حتى يحصل التنافي
بينه وبين ما قلنا هنا ومن الوجوه ما يكون احتمال الضرر راجعا الى النفسي
وهو احتمال سلب النعمة على فرض ترك الشكر الثالث انه على فرض توقف

الاستدلال على احتمال الضرر الراجع الى استحقاق العقوبة نقول ان من يحتمل
الضرر هنا اما المكلف قاطعا بعدم صدور القبيح من منعمه ام لا وعلى الاول
نثبت وجوب الشكر والمعرفة ح بالشرع لانه يلزمه تسليم الرسالة بعد ظهور
المعجزة وحقق اظهر وقال بوجوب المعرفة بما سيجي من الادلة منها انا نعلم انه
لا اله الا الله وعلى الثاني فيحتمل في حق منعمه صدور القبيح العياذ بالله اعني
العقاب على ترك الشكر مع عدم البيان وح يجب نفعه بالشكر والمعرفة لا
يقال ح يحتمل العقاب على فرض الشكر ايضا قلت الثاني احتمال ضرره اهون عند
التعارض ومعه يجب اخذ الاول الرابع ان العقل حاكم بقبح التكليف من
غير بيان اذا كان ذلك بعد الفحص سيما فيما اخبر مدعي النبوة بوجوب الشكر
الشكر لا قبل الفحص والفحص هنا لا ان يرجع الى النظر في معرفة الله لاحتمال
ان بعد المعرفة يقطع بوجوب الشكر لادعى صدق الرسول وعدم كذبه
وتميز الكاذب من الصادق موقوف على معرفة الله بانه لا يجري المعجزة في يد
الكاذب فيجب تحصيل المعرفة من باب المقدمة للفحص لكون تركه موجبا
لترك الفحص ومعه لا يكون العقل حاكما بقبح التكليف من غير علم البيان
فتدبر هذا هو الايرادات الواردة على نفي وجوب الشكر واما الايرادات
الواردة على نفي وجوب معرفته فهي من وجهين الاول منع توقف الشكر
على معرفة المنعم تفصيلا لجواز كفاية المعرفة بان له منعما اجماعا الثاني وجوب
مقدمة الواجب والجواب عن الاول بان التوقف ثابت لكون الشكر
مختلفا بحسب ذي المنعم ومعرفة الشكر المخصوص بقول مدعي النبوة
او بالعقل موقوف على معرفة المنعم عقلا مع انه لو لم يثبت توقفه لم

لم يثبت عنده منه وح يحتمل ان يكون متوقفا عليه عند المنعم وقد حققنا فى مقدمة
الواجب بان المقدمة واجب عقلا ولو كان مما يحتمل المقدمية واما عن الثانى
بانا لا نعنى بوجوب المقدمة الا كون تاركه تاركا لذيها وعلى تركه يكون مذموما
مع ان الادلة السابقة يجرى فى نفس المعرفة بانه يحتمل سلب المنعم نعمة عنه على
فرض تركه المعرفة وكذا سائر الوجوه فتدبر هذا فيما كان محل الكلام قبل فرض ثبوت
الرسول صلعم وصدقه واما لو كان بعده ففيما كان للعقل سبيل الى المعرفة كالوحدانية وثبوت
مطلق النبوة والمعاد مع عدم قول المخبر الصادق على خلافه فهو المتبع دائما فيما كان المخبر
الصادق على خلافه او فيما لم يكن للعقل سبيل الى المعرفة كمعرفة كون المعاد جسمانيا فيكون
المتبع هو الشرع اما الثانى فواضح واما الاول فلان عدم حجيته مستلزم لعدم صدقه ونفى
رسالته وهو خلاف الفرض لكن بشرط ثبوت قوله وعدم كونه مورد التقية و
امثالها بدوا واما فى الاكتفاء بالوجوه الظنية كاخبار الاحاد سيما فيما كان على خلاف
حكم العقل سيجيء توضيحه هذا هو المقام الثانى واما المقام الثالث اعنى كفاية
الحق التقليد والظن ام لا اختلفوا فيه على اقوال ثلثة فذهب المشهور من علمائنا
واكثر اهل العلم الى عدم جوازه واوجبوا لزوم تحصيل العلم وذهب جماعة منهم
المحقق الطوسى الى جوازه وممن نسب الى تجويزه العمل بالظن هو المقدس الاردبيلى
والشيخ البهائى والعلامة المجلسى والاخباريين ايض لانهم يعملون بالاخبار الاحاد
هو لا يفيد الا الظن ولو كان من حيث الدلالة ونسب الى حرمة النظر الى طائفة
ولا بد قبل الشروع فى المطلب من تحرير محل النزاع ويقع الكلام فيه فى موارد الاول
بالنسبة الى المقلد فاعلم ان افراد الانسان مختلفة من حيث الادراك والشعور
فمنهم لا يكونون شاعرين بالاصول والفروع وامثالهما كالصبيان والمجانين ومنهم

كانوا اشاعرين لكنهم جازمين بالعقايد غير ملتفتين الى التقليد او وجوب النظر سواء كان جزمهم حاصلا
من اباءهم وامهاتهم او اساتيدهم ومثلنا كاغلب العوام سواء كان مطابقا للواقع ام لا و
سواء كان زائلا بفرض عروض تشكيك المشكك ام لا ومنهم كانوا اشاعرين جازمين ملتفتين
ملتفتين الى احتمال وجوب النظر فهذا اما ان يكون تحصيل الجزم ممكنا في حقهم كاغلب
الطلبة والعوام بالنسبة الى تحصيل المعارف الخمسة اعني وجود الصانع وتجرده عن
القبايح واتصافه بجميع الكمالات وكذا النبوة المطلقة والوصاية المطلقة والمعاد
المطلق او لا يمكنه ولو بالنسبة الى بعض المسائل كتشخيص النبوة الخاصة وكون المعاد
جسمانيا او كون الاصل في الجعل هو الوجود او الماهية او كون العلم عين الذات او
خارجا وعلى فرض امكان تحصيل الجزم اما ان يكون قاطعا او ظانا بانه على فرض النظر يقع
في الاضلال كتقدم الزمان او الجبر كما يقول به الاشاعرة تبعهم الله اولا وعلى الاخير
اما ان يترتب على وجوب النظر عليه عسر وحرج او اختلال النظام
ام لا والنزاع ليس في الاول والثاني لان القائلين بلزوم تحصيل العلم ان كان مرادهم
من العلم هو الصورة الراسخة الجازمة فهو في الثاني حاصل وتكليف قسم الاول
به تكليف بما لا يطاق وقبحه اتفاقي عقلا وشرعا او الثاني كما عند الاشاعرة وان
كان مرادهم من العلم هو الصورة الجازمة المطابقة والمراد بالكفر ح ان كان ان الاعتقاد
الغير المطابق غير كاف وكان صاحبه كافرا بمعنى استحقاق العقوبة الاخروية كما هو الظاهر
من عنوان اصل البحث فهو ايضا تكليف بما لا يطاق وان كان المراد بالكفر هو الموجب
لاثار الدنيوية كالنجاسة وجواز القتل بعد اظهار الواقع في الثاني وعدم تسليمهم
فهو مسلم ومطابق للعمومات ولا ينافيه العقل ولا الشرع وكذلك الاشخاص الظانين
او الجازمين مع عدم امكان تحصيل العلم او النظر او كونه موجبا للعسر او الظن العظيم الراجح

الراجعة الى البلد او اختلال النظام كالاتلاف وتعطيل امور الناس وكذا الاشخاص
القاطعين او الظانين بان على فرض النظر يقعون فى الاضلال بل هذا حرام عقلا وشرعا
والدليل العقلي الذي ذكرنا لوجوب المعرفة وسيجيء لوجوب النظر لا يشملهم كما لا يخفى واما
الاشخاص الجازمين مع احتمالهم وجوب النظر فان كان المراد من وجوب النظر الاستدلال
التفصيلي فهو فاسد لما سيجيء من عدم وجوب الاستدلال التفصيلي الذي يحتاج الى
معرفة علم الميزان مع انه على فرض وجوبه لا يكون تاركه كافرا بل غايته الفسق واما
اذا كان المراد وجوب النظر الاستدلال الاجمالي فهو حاصل لهم لكون هذه الاشخاص
متفطنين ولا يحصل لهم العلم الا باعتبار الضرورة او التواتر او بدعوية المعجزة وامثالها
وكلها دليل اجمالي ولو حصل من محض التقليد مع التفاته باحتمال وجوب النظر فهو ايضا
داخل في محل النزاع بقي الكلام فى الاشخاص الظانين سواء كان الظن ابتداء او حاصلا
بعد حصول الجزم ورفعه باعتبار التفاته بعدها بالاختلاف او بعروض تشكيك المشكك
وامثالهما مع امكانهم النظر ومع عدم ترتب محظور على النظر من القطع بوقوعه
فى الاضلال وامثاله وهذه الاشخاص اما ان يكون اعتقادهم مطابقا للواقع ام لا
وح القائل بكفاية التقليد ان كان مراده ان نفس الظن يكفي لنفي العقوبة الاخروية
فهو فاسد لما سيجيء من وجوب النظر وان كان مرادهم انه يكفي لعدم ترتب الآثار
الدنيوية اعنى النجاسة وامثالها وان لم يكن اعتقاده مطابقا للواقع فهو ايضا
فاسد لعموم الادلة الدالة على ترتب الآثار عند عدم اصابة الحق الواقعي سواء كان
صاحب الاعتقاد ظانا او قاطعا واما من قال بلزوم تحصيل العلم والنظر ان اراد عدم
كفاية الظن وكون الاكتفاء بذلك موجبا لترتب استحقاق العقوبة الاخروية فهو
صواب لما سيجيء من وجوب النظر وان كان مراده ان الاكتفاء بذلك مستلزم لترتب

الاثار الدنيوية وان كان اعتقاده مطابقا للواقع وهو فاسد لظهور كون هذه
الاثار من الاثار الواقعية لا من اثار المعتقدات فتدبر الامر فالنزاع انما هو في الظان
او الجازم تقليدا مع التفاته باحتمال النظر مع امكان تحصيل العلم بالدليل الاجمالي او الظن
من كلمات القوم هذا بعد ملاحظة اتفاقهم على نفي التكليف بالايطاق ومما يشهد
بذلك ان بعض المتكلمين صرحوا بتعلق التكليف بالعقايد اذا امكن سواء بلغ او لم
يبلغ خلافا لبعض الفقهاء فساوى بينه وبين الفروع والنبي فصل بين الذكور والانثى
فاعتبر في الاول البلوغ عشرة سنين والاصل مع الفقهاء فتدبر الثاني في كيفية التقليد
واعلم ان التقليد كما حققنا سابقا هو اخذ القول الغير وهو لا يستلزم حصول الظن
بالصحة للمقلد في موارد التفصيل وان كان يستلزمها الظن بالصحة اجمالا بعد معرفة
فضله وعلمه وهو في الفروع متصور من حيث ابتناء الاعمال الظاهرية عليه
واما في الاصول فغير متصور لان نفس الاذعان وهو امر اختياري فلا يحصل من قول
الغير الا ان يكون المراد الاكتفاء بالظن الاجمالي او بناء الدين عليه وان لم يحصل الاذعان
لانه على فرض العلم في الظن لا يكفي نفس العلم او الظن بل لا بد من جعله دينا فكان
المراد التقليد الموجب للظن او الجزم كما يظهر من استدلالاتهم الثالث في المواضع
وهي اما ان يكون مرتبطا بالدين كالمعارف الخمسة وتشخيص النبوة الخاصة وكذا
الامامة الخاصة او لا يكون مرتبطا بالدين كالعلم بكون نار الاخرة ما دام
لا ريب ان النزاع انما هو في الاول وهو قد يكون مما يمكن تحصيل العلم وقد
يكون مما لا يمكن كتشخيص النبوة الخاصة بالنسبة الى بعض الاشخاص
ولا ريب ان النزاع انما هو في الاول لا في الثاني كما يظهر وجهه مما سبق
الرابع في ان النزاع هل يكون بعد ثبوت الشرع وتسليم النبوة الخاصة او

او قبله فمن استدلال بعضهم بالوجوه الشرعية يظهر الاول ومن استدلال
بعضهم بالوجوه العقلية وردا لدليل الشرعي باعتبار استلزامه الدور يظهر
الثاني ونحن نتكلم على فرض الخامس في ان النزاع في جواز التقليد هل يكون
في الواجب النفسي الذي كان تركه موجبا للعقاب المستقل او يكون فيه وفي الواجب
الشرطي ايضا من حيث كونه شرطا لصحة العبادات فيقول من قال بلزوم تحصيل
العلم ان التارك يكون معاقبا وعبادته فاسدة لو عمل عمل في العبادات مع
كونه ظانا في الاعتقادات ويقول من قال بلزوم تحصيل العلم بكفاية التقليد
بكونه كافيا وموجبا لرفع العقاب وتحقق صحة العبادات اما الاول اعني الواجب
النفسي فلا خلاف في النزاع جزما واما الثاني فيحتمل ونتكلم فيه انشاءالله السابع
في ان النزاع هل يكون في تقليد المجتهد من بدون النظر او يكون فيه وفي المعصوم
والنبي صلى الله عليه وآله وان كان بعد ثبوت الرسالة والعصمة يظهر الثاني
من بعض استدلال المجوزين للتقليد ويظهر الاول من بعض المانعين في مقام
رد المجوزين لكن نتكلم فيه انشاءالله اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق في المقام
هو وجوب النظر الموجب للجزم ولا يكفي النظر الموجب للظن ولا التقليد
والدليل على ذلك قبل فرض ثبوت الشرع هو العقل واما بعد فرض ثبوت الشرع
فهو العقل والشرع كلاهما اما العقل فتقريره بوجوه الاول ان بعدما اثبتنا
وجوب المعرفة تحصيله مع النظر الموجب للقطع مبرئ للذمة يقينا واما النظر
المفيد للظن للظن الموجب للقطع او التقليد كذلك يكفي الامتثال به محل
الشك والعقل قاطع بلزوم تحصيل القطع بالامتثال الثاني ان الكلام يرجع
الى ان المقدمة هل تكون منحصرة بالنظر المفيد للقطع اولا واذا صار الاول

تحصيلا للمقدمة العقل قاطع بلزوم تحصيلها لما حققنا في مقدمة الواجب من وجوبها
وان كانت من هو من الثالثة مع النظر الموجب للقطع برفع خوف الضرر الذي
بعثنا عليه الاستدلال واما الظن فلا يرفع الضرر لاحتماله من هو ما د العقل قاطع
بلزوم دفع الضرر ولو كان من هو مما يجب دفعه فهو موقوف على النظر المفيد للقطع
واما الشرع فوجوه الاول الآيات الناهية عن العمل بالظن منها قوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم ومنها قوله تعالى ان هم الا يظنون ومنها قوله تعالى وان الظن لا يغني من الحق
شيئا ومنها قوله تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير
الآية ومنها قوله تعالى وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم
الا يخرصون الثاني قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وجه الاستدلال ظاهر لان الامر
للوجوب والعلم حقيقة في الصورة الراسخة الجازمة المطابقة للواقع الثالث انعقاد
الاجماع من المسلمين على وجوب العلم باصول الدين وممن صرح بهذا الاجماع العلامة في
الباب الحادي عشر قال اجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية
والسلبية وما يصح عنه ويمتنع والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فلا بد من
ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين ومن جهل شيئا منه خرج عن ربقة المؤمنين ويستحق
العقاب الدائم وممن صرح به ايضا العضدي حيث قال لنا ان الامة اجمعوا على وجوب معرفة
الله وانه لا يحصل بالتقليد وكذا غيرهما الرابع الاخبار منها ما قاله الصادق ع في جواب
... بن مسلم حيث سئل عن الايمان انه شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء من
عند الله وما استقر في القلوب من التصديق بذلك ولا ريب انه لا استقرار لما يحصل
من التقليد ومنها ما روي عن الكافي عن ابي الحسن موسى ع قال يقال للمؤمن في قبره
من ربك فيقول الله تعالى فيقال ما دينك فيقول محمد ص فيقال من امامك فيقول فلان
فيقال كيف علمت ذلك فيقول امر هداني الله تعالى له وثبتني اليه عليه فيقال

فيقال له نم نومة لا حلم فيها نومة العروس ثم يفتح له باب الى الجنة فيدخل اليه من روحها
وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ومالي ويقال للكافر من ربك
فيقول الله ويقال من نبيك فيقول محمد صلعم فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقول من
اين علمت ذلك فيقول الناس سمعت الناس يقولون فقلته فيضرب بمرزبة لو اجتمع
عليه الثقلان الانس والجن لم يطيقوها فيذوب كما يذوب الرصاص فان قيل الاستدلال
بالوجوه الاربعة دوري لانا نقول الدور غير وارد من وجهين الاول ان يكون الاستدلال
ممن سلم الشرع والنبي كالمجتهد مثلا وكان مقصوده تشخيص الحكم لاجل العوام من انه هل يكفي
التقليد لهم ام لا حتى يجب عليهم الامر بالمعرفة وغيره من الثمرات الثاني ان يكون المقصود
اثبات بعض المعارف بعد تسليم الشرع كالمعاد الجسماني والامامة وبعض صفات الله
يكون علمه حضوريا او حصوليا ويرد من جانب القائلين بعدم وجوب النظر على الاستدلال
على وجوب النظر وجوه من الايرادات الاول منع توقف المعرفة على النظر لجواز تحصيله
بالرياضة والمجاهدات كما هو رأي الصوفية او بالالهام كما هو رأي البراهمة او
التعلم كما هو رأي الملاحدة والجواب عنه اولا ان الرياضة والالهام والتعليم
قد يكون صحيحا وقد يكون سقيما وتميز الاول من الثاني موقوف على ثبوت الشرع
المتوقف على معرفة الله وثانيا بان الزام كل واحد من المكلفين بالرياضة وطريقة
الالهام الخاص الصحيح عسر وحرج بل تكليف بما لا يطاق وهو قبيح عقلا وشرعا
وثالثا بانه قد يختلف كما نرى وجدانا فتدبر الثاني ان الاستدلال على وجوب
النظر مستلزم للدور وتقريره بوجوه الاول ان وجوب النظر في معرفة الله موقوف
على معرفة الله من كونه واجب الاطاعة ومعرفة الله موقوف على وجوب النظر او نفس
النظر وعلى الاول يلزم الدور وعلى الثاني فالنظر اما ان يكون حاصلا ام لا وعلى الاول

يلزم الامر بما كان حاصلا وعلى الثاني يلزم نفي وجوب النظر لانتفاء ط مقدمة
واجب المشروط وهو دور والجواب ان الوجوب ان كان المراد به الوجوب العقلي
فالتوقف في المقدمة الاولى ثم لان وجوب النظر يتوقف على وجوب المعرفة
المتوقفة على وجوب الشكر وهو موقوف على الالتفات بانعام المنعم كما مر سابقا
وهو موقوف على الالتفات بانه لم ينعم في الجملة لا على ان المنعم ماذا وشكره ماذا
وان كان المراد الوجوب الشرعي فالدور متحقق قبل ثبوت الرسالة ووصفه بالكلام
مقدمات اخرى واما لو كان بعد ثبوت الرسالة ووصفه وكان المقصود اثبات وجوب
النظر في بعض الصفات كما مر سابقا فقد يقال الثاني ان وجوب النظر شرعا موقوف
على وجوب النظر في معجزته شرعا فهو موقوف على العلم بصدق الرسول او موقوف
على وجوب النظر في معرفة الله بناء على كون وجوب النظر في معجزته وجوبا مقدميا
شرعيا وكلاهما دور لان العلم بصدق الرسول موقوف على وجوب النظر في معجزته
ومعرفة الله بانه لا يصدر منه القبيح اعني اظهار المعجزة في يد الكاذب وهو موقوف
على وجوب النظر فيلزم الدور فتدبر والجواب ان الوجوب عقلي لا شرعي او شرعي
بعد ثبوت الشرع كما سبق وجهه الثالث ان وجوب نظري موقوف على النظر والا
اما ان يكون واجبا او لا وعلى الاول يلزم ان يكون وجوب النظر موقوفا على وجوب
النظر وهو دور وعلى الثاني يثبت المطلوب اعني عدم وجوب النظر والجواب باختيار
شق الاول ودفع الدور بان وجوب النظر وعدم جواز التقليد موقوف على الاستدلال
على نفي التقليد ووجوب النظر وهذا الاستدلال واجب ووجوبه موقوف على
وجوب معرفة الله المشترك بين التقليد والنظر والجهة مختلفة فلا يلزم الدور
مع ان على فرض التقليد ايضا يلزم الدور لان اثبات وجوب التقليد او جواز
ايضا نظري موقوف على النظر فيلزم على الاول توقف وجوب النظر على وجوب النظر

66

وعلى الثاني توقف النظر على نفسه الثالث انه لو كان النظر لازما لما جاز التقليد والتالي
باطل فكذا المقدم اما بطلان فلوجوه الاول انه لو لم يجز التقليد لما اكتفى النبي ص
في الاسلام بمجرد اقرار التلفظ الشهادتين بل كلفهم بالاستدلال ولو كلفهم لوصل
الينا لقضاء العادة من حيث كونه عام البلوى والتالي باطل فالمقدم مثله والجواب
ان الاستدلال لو كان قبل ثبوت وجوبه قوله وفعله فباطل لاستلزامه الدور و
اما لو كان بعد ثبوت الشرع فالجواب عنه يحتاج الى بيان مقدمة وهو ان
الايمان في اللغة عبارة عن التصديق واختلفوا في معناه شرعا فذهب
المحقق الطوسي وجماعة من اصحابنا والاشاعرة الى انه من فعل القلب وذهب
الكرامية الى انه التلفظ بالشهادتين وذهب الخوارج لعنهم الله الى انه فعل جميع الواجبات
والمستحبات وذهب الشيخ المفيد والمحدثين من اصحابنا وجماعة من العامة الى
انه فعل القلب اعني التصديق وفعل الجوارح اعني الاقرار والعمل معا ونسب الى المحقق
الطوسي في التجريد الى انه الاعتقاد بالقلب مع الاقرار باللسان والحق ان الايمان
بالمعنى الاعم المرادف للاسلام من فعل القلب اعني عقد القلب على انه هو الله تعالى وعلى
نبيه والاذعان بما جاء به النبي ص بعد العلم به مع عدم منكر للضروري من الدين
ولا يكفي مجرد العلم والا لزم ايمان المعاندين ولا ريب انه لا يصح سلب الكفر عنهم
ولا يكفي ايضا محض الاقرار والا لزم ايمان المنافقين ولا ريب انه لا يصح سلب الكفر
عنهم ولا يكون للاقرار مدخلية في اصل حقيقته والا لزم صحة سلب الايمان
عن الاخرس وعدم المقر في مقام التقية مع القطع بعقد قلبه عليه وهو ان باعث
لعدم كون صاحبه مخلدا في النار والكاشف عنه الباعث للاثار الدنيوية
اعني الطهارة وعدم جواز القتل وتجويز النكاح والمواريث هو الاقرار باللسان

ثم ان لهذه الحقيقة مراتب وافراد قد ينضم اليه العمل بمقتضى اذعانه من اتيان
الواجبات والمستحبات وترك المحرمات والمكروهات والتخلي عن اخلاق الرذيلة
والاتصاف بضدها وهذا هو المخصوص بالمعصومين عليهم السلام وهم المخصوصون
بكمال حصول القرب والزلفى لهم وهم يكونون موردا للوحي والالهام وقد
يكون مقرا مع عدم ظهور الكفر عنه مع عدم اذعانه في الواقع وهذا لا يكون
مؤمنا حقيقة بل داخل في المؤمنين من حيث الظاهر ويترتب عليه الطهارة
وامثالها من الاثار الدنيوية وبين المرتبتين مراتب اما ان يلحق بالمقربين
لكن فعل الواجبات وترك المحرمات وهو المؤمن بالمعنى الاخص ولم يرتكب
الكبيرة وان فعل بعض الصغاير لكنه مكفر صغائره باجتنابه الكبائر ويصير
مغفورا مرحوما وهو المؤمن بالمعنى الخاص واما ان يلحق به بعد حصول
التعذيب في البرزخ وامثالها واما ان يلحق بالمعذبين في النار ولا يعني
كونه مخلدا بل المراد دخوله في النار لكن فعل الكبائر ولهذا ايضا مراتب
ففي مقابل كل ايمان كفر اذا عرفت ذلك علم ان الجواب عن الاستدلال
يمكن بوجوه الاول منع صحة التمسك به على مطلوبه من وجوه الاول انه
من باب حكايات الاحوال ويتطرق اليه الاحتمال منها ان يكون اكتفاؤه
به باعتبار علمه بكون اقراره واعتقاده بالاستدلال ولو اجمالا لا حاصلا من
محض قول النبي صم باعتبار رؤيته المعجزة او من وجه اخر الثاني ان قوله
باكتفائه صم بمجرد الاقرار ان كان المراد هو الاكتفاء بالايمان الظاهري
المستلزم للاحكام الظاهرية بمجرد الاقرار فهو لا يضرنا اذ من العيان الغني
عن البيان ان النبي صم كان طريقه في بدو الاسلام المسامحة والمماشات

والمماشات مع الاجلاء الاغنياء لتتقوى شوكة الاسلام بالاجتماع والكثرة
ولاريب ان اكثرهم كانوا منافقين ومع ذلك كان يعامل معهم معاملة المسلمين
ويناكح معهم ويتوارث ويباشرهم مع الرطوبة وان كان مراده اكتفائه صم بالايمان
الواقعي مع علمه بعدم كونه عن سبيل الاستدلال فلو اجمالا فهو ممنوع الثالث ان فعله صم
معارض بقوله وهو الوجوه السمعية التي مضت الدالة على حرمة التقليد والظن
ولاريب ان القول مقدم عند التعارض سيما بعد قطعية صدورها بالتواتر لا لنا
مع عدم كون الفعل كذلك سلمنا عدم الترجيح ويكون حكم العقل سليما عن
المعارض الثاني انه لو لم يجز التقليد لما امر به والتالي باطل لقوله صم عليكم بدين
العجائز ولاريب ان دينهن ليس الا بالتقليد والجواب عنه اولا بمنع كونه عنه صم
لما قيل من انه من كلام ابي سفيان والمحكي من المحقق البهائي في حاشية الزبدة ان
هذه هي حكاية دولابها وكف اليد عن تحريكها سلمنا كونه عنه لكن نمنع كون اعتقاد
العجائز على سبيل التقليد لجواز كونهن قاطعين على سبيل الاستدلال الاجمالي
كما تشهد به حكاية العجوزة بل ح يمكن ان يكون دليلا لنا مع ان على فرض
التسليم دال على حرمة النظر ولا يكون هو مقصود الخصم سلمنا كونه دالا على
جوازا لتقليد لكنه معارض بالوجوه السمعية وهو على فرض اعتباره لا يقاوم
الوجوه المقطوعة الصدور لكونه احادا سلمنا التساوي والتساقط ويكون
حكم العقل سليما عن المعارض واما قوله عليكم فيحتمل ان يكون المراد هو
تحصيل اليقين بالدليل الاجمالي كما هو حاصل للعجوزة او كان المراد ان الاستدلال
ينبغي ان يكون على سبيل الانّ من الاثار الى المؤثر لا الى النظر الى نفس الوجود
والموجود الذي يحتاج الى بطلان الدور والتسلسل ولا على سبيل اللم

بملاحظة نفس الوجود والموجود وادعاء تاصله الذي يسمونه استدلال
من الحق الى الحق لعدم كونه في وسع اغلب الاذكياء كيف بالعوام الثالث انه عم
نهى عن الجدل في مسئلة القدر وروى انه عم خرج على اصحابه فرأهم يتكلمون
في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه قال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم
في هذا عزمت عليكم ان تخوضوا فيه ابدا قال عم اذا ذكر القدر فامسكوا و
اجاب بعض بانه نهى عن الجدل وهو قد يكون مرأ حراما فيكون الحرمة من
اجل الجدل من حيث لا من حيث كونه مسئلة القدر وفيه ان المروى
ظاهر في النهي عن التكلم وهو اعم من الجدل وغيره بل قوله ان تخوضوا ظاهر
في كون النهي عن التكلم في مسئلة القدر لا من حيث كونه جدلا والجواب التحقيق
من وجوه الاول ان مسئلة القدر لما كانت مسئلة غامضة ولا يكون كل شخص
قابلا لادراكه وليس مما يبتني عليه الدين وما نهى عنه لا يستلزم النهي عن
محل الكلام وهو اصول الدين ولا ريب في استقلال العقل فيه وامكان
ادراكه لكل ذي شعور فالقياس مع الفارق الثاني انه خبر واحد لا يكون
معتبرا في نحو المسائل الثالث انه معارض بالوجوه القطعية وهي ارجح لما مر سلمنا
التساوي ويكون حكم العقل سليما عن المعارض الرابع ان النظر في الاصول
مظنة للوقوع في المهلكة ودفع الضرر المظنون لازم فيجب تركه والجواب
من وجوه الاول ان التقليد موقوف على الاجتهاد ومن له النظر وسفل الكلام
فيه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او الخلف والكل باطل الثاني انه لا يتم بالنسبة
الى جميع الاشخاص كما لو كان ممن قرع سمعه بالشبهة وحصل له التزلزل او قطع
او ظنه او ستكه بخلاصه من الشبهة بالنظر هذا بالنسبة الى جميع الموارد و

المواد نعم يتحقق بالنسبة الى بعض الاشخاص كما لو لم يقرع سمعه بالشبهة وكان له
اطمينان قبل عروضه بالنسبة الى بعض الموارد كما فى الجبر والاختيار وحدوث العالم
وعدم كون العقل مؤثرا فى السفليات وامثالها ومع تمكن الترك والبقاء
على اطمينانه ان كان او امكن والا يعمل بالظن لو لم يمكن له القطع الحاصل من الضرورة
الخامس ان الاصول اغمض من الفروع والظن فى الثانى حجة فكذا فى الاول
والجواب عنه اولا بمنع الاغمضية لكون العقل مستقلا فى الاول دون الثانى
سلمنا الاغمضية والاولوية الذى هى عليها اما ظنية او قطعية والاول مستلزم
للدور والثانى الدليل عليه اما ان يكون هو العقل او الشرع والاول فاسد لتجويز
العقل تحصيل القطع فى المبانى التى تكون مسائله قليلا دون الفروع التى تكون
مسائله كثيرة وكذا الثانى لظهور الاجماع وسائر الادلة على لزوم تحصيل
القطع السادس ان قول النبى ص والامام اوضح فى النفس من هذه الادلة النظرية
والجواب ان اخذ قولهما لا يكون الا مفيدا للقطع والا يلزم انكار النبوة والا
يلزم انكار النبوة والامامة السابع قوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون والجواب عنه من وجوه الاول انها مختصة بحكاية بشرية الانبياء
حيث انكر اهل اليهود والنصارى نبوة نبينا ص بكونه بشرا فنزل الاية
فاسئلوا اهل الذكر اعنى علمائكم من ان نبيكم هل كان بشرا او غير البشر
لا يقال اذا جاز التقليد فى بشرية الانبياء يثبت المدعى لانا نقول هذا
امر فاسد لامكان تحصيل العلم فى البشرية التى هى من الامور الحسية بعد
المعارف الحقة ومع الملازمة بينهما وبيننا وبين اهل اليهود غير ثابت
مع ان التقليد لو افاد الظن فهو لا يكون عالما فيجوز عليه السؤال

حتى يصير عالما الثاني انه يحتمل ان يكون المراد باهل الذكر هو اهل البيت ع
كما سبق ومعه لا يكون اخذ قولهم تقليدا كما مر سلمنا كونه اعم لكن لا يثبت المطلوب
لان اهل العلم قسمان قسم على الحق وقسم على الباطل ولا ريب ان الآن المراد بالاية
هو الرجوع الى اهل العلم الذين كانوا على الحق في نفس الامر او بحسب الاعتقاد
كرجوع العوام من امة النبي صلى الله عليه وسلم الى علمائهم واليهود الى علمائهم لبطلان
سائر الاحتمالات ولا ريب ان الرجوع الى العالم على الحق بحسب اعتقاد السائل موقوف
على تشخيص الحق والباطل وهو موقوف على معرفة الله ورسوله وسائر الاصول فاذا
حصل يتنفى الاستدلال بالاية وكذا لو لم يحصل وح يتعين حمله على الفروع بعد معرفة
الاصول الحقة مع ان التقليد لو افاد الظن فلا يكون عالما لكونه حجية اولا الكلام ويجب
عليه السؤال حتى يصير عالما ~~بالفعل ام لا~~ ومعه يسقط الاستدلال على المطلوب الثالث
انه يدل على وجوب رجوع غير العالم الى اهل العلم سواء كانوا عالمين بالفعل ام لا ومعه
لا بد اما من تقييد اهل العلم بما لو كان عالما بالفعل او صرف غير العالم الى غير اهل العلم اعني
من امكن له تحصيل العلم والثاني اولى نظرا الى سوق الاية ومعه يسقط
الاستدلال لامكان تحصيل العلم في المعارف لكل عاقل سلمنا عدم اولوية
لكن لم يثبت خلافه ومعه يسقط الاستدلال الرابع انه يدل على وجوب
الرجوع عينا فلا زمه حرمة النظر مع ان مراد المستدل اثبات الجواز وان كان
مراده اثبات حرمة النظر لا تم في المسائل الفرعية بالنسبة الى المتمكن من الاستنباط
لانها دالة على وجوب رجوعه الى المجتهد بالفعل عينا وهو خلاف الاجماع وحمل
الامر على الوجوب التخييري او الاعم ليس اولى من حمل غير العالم على غير اهل العلم
ومعه يسقط الاستدلال الخامس ان هذه الاية معارضة بالوجوه التي ذكرنا

ذكرناها هي ادل لكثرتها واعتضادها بما ذكرنا سلمنا عدم الاولية لكن يكون
حكم العقل سليما عن المعارض التاسع ان النظر بدعة في الدين اذ لم ينقل من النبي ص
الامر بالاشتغال به اذ لو اشتغلوا او امر به ص لوصل الينا لقضاء العادة والجواب
اولا بمنع عدم الوصول ويشهد به ما مر من الوجوه العقلية الشرعية التي ذكرناها ومن
الاحاديث الدالة على مباحثة المعصومين عليهم السلام مع الزنادقة وكذا سائر الايات
الدالة على حكايات الانبياء مع اممهم وثانيا بان اصحاب الرسول لم تكن محتاجة
الى النظر لرؤيتهم المعجزات الباهرات بل كان يكفيهم رؤية احواله وافعاله واخلاقه
الكريمة صلى الله عليه واله سيما مع قلة الشبهات وطرق التشكيك التي حصلت
بعد زمانه ص وثالثا بمنع كونه بدعة لان النظر او التدوين لاجل المعرفة ودفع الاعتراض
على شبهات الخصم او بقاء ما سمعوه باعتقاد انه من الدين ليس بدعة لانه ليس
ادخال ما ليس من الدين في الدين على انه يرد مثله في التقليد فتدبر العاشر انه كيف
يجوز لمن لم يكن حاضرا عند اظهار المعجزة العلم به الا بالاخبار بعنوان التواتر وكيف
يحصل العلم بطبقات الرجال الذين يحصل بهم التواتر لكل احد والجواب اولا بان
العلم الحاصل من التواتر قد يحصل من غير الالتفات الى الشرائط كالعلم بمكة والهند وامثالهما
وثانيا بانه لو لم يمكن تحصيل العلم من رجوع العلماء الى الاخبار والايات ومن رجوع
العوام الى من يطمئن نفسه به وامثالها فهو خارج عن محل النزاع للاتفاق على
كفاية الظن ح لقبح التكليف بما لا يطاق الحادي عشر تقرير المعصومين ع في اعتقاد
امامتهم بعد نصب كل منهم عقيب الاخر لان العوام لا يحصل لهم العلم بذلك
الا بالاخبار وحصول التواتر لكل احد سيما مع وجود المعاند من غير ممكن مع انه
لو لم يكن خبر الواحد حجة لما وجب لقوله ع ببعض الاستظهار بان الامام بعدي

هذا كما في الخرائج والجواب بان العلم بالامامة للمشافهين لا يكون منحصرا بالاعجاز
بجواز حصوله برؤية المعجزة والصفات الحميدة والاخلاق الكريمة واما للغائبين
فحصول التواتر بامثاله كما مر مع انه لو فرض بالنسبة الى بعض الاشخاص عدم امكان
تحصيل العلم بما ذكرنا فهو خارج عن محل النزاع واما قوله بانه لو لم يكن حجية لما وجب الخ
فالجواب عنه بانه لا يدل على حجية خبر الواحد لجواز كون غرضه ارشاد هذا الشخص
الى الحق مع عدم امكانه ع لارشاده بغيره لاجل التقية ولجواز كون غرضه القاء الخلاف
في البين حتى يرجع اليه من كان مائلا الى الحق ويرى المعجزة ويحصل له العلم او كون
قوله مفيدا للعلم لمن كان معتقدا بصدقه واما ما ذكره الثاني عشر انه على هذا يلزم
كون المشتغلين في النظر قبل وصولهم الى غاية المطلوب اذا ماتوا كفارا مخلدين
والجواب عنه ان اولاد المشتغلين لهم الدليل الاجمالي في الحال في الحق ولا يكون
الواجب الا تحصيل ما ذكر كما سيجيء وثانيا بانه لو فرض حصول العلم بذلك موقوفا على النظر
التفصيلي وصار الامر كما ذكره فهو خارج عن محل النزاع لقبح التكليف بما لا يطاق
الثالث عشر ان الايمان على قسمين مستقر ومستودع كما يشهد به الاخبار الواردة
في تفسير الاية فمستقر ومستودع وكل من كان ايمانه مستودعا لم يكن ايمانه من الادلة
اليقينية والائمة ع كانوا ايضا يعاملون معهم معاملة المؤمنين وورد في حقهم انهم
اذا ماتوا مع عدم زواله كانوا مؤمنين والجواب ان المتكلمين قد اختلفوا في جواز
زوال الايمان وعدمه وذهب الاكثرون الى الاول وهو الحق للاصل وللوجدان
وللايات الشريفة منها قوله تعالى ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا ومنها قوله تعالى
ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الشيطان ومنها قوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم كافرين اذا عرفت

الهدى م

80

اذا عرفت ذالك فاعلم ان زوال الايمان لا يستلزم ان يكون اخذه على سبيل التقليد
بل يمكن ان يكون على سبيل اليقين المطابق للواقع في الواقع الذي لا يزول بتشكيك المشكك
باعتقاده لانه لا وسع لفوق هذا ثم عرضه التشكيك من شخص اعلى منه فيزول كما يرى
تحققه بين الحكماء الاذكياء من كون ايمانهم ماخوذا من النظر التفصيلي على سبيل اليقين
ثم يعرضه التشكيك بلا تحليل وزال عنه الايمان باعتبار الجناية الباطنية بمتابعة الشيطان
الرجيم واستعاده عن مرضيات الخلاف الحكيم فيقول بالجبر وغيره العياذ بالله اعاننا الله تم
على بقائنا على حق اليقين فهذا الشخص ايمانه مستودع مع انه على سبيل اليقين وكذا
لا يستلزم المستقر ان يكون اخذه على سبيل النظر التفصيلي بل يمكن ان يكون على سبيل الجزم
الحاصل من التقليد او النظر الاجمالي كما يجيئه ويكون باقيا غير زائل اصلا فهو ايمانه المستقر
بلا شبهة الوابع عشران عدم الفرق بين مراتب المكلفين في الفهم غير سديد لان
اثبات عينية الصفات واثبات التجرد ونفي الرؤية وعدم تعلق القدرة بالممتنع ليس
شانهم والجواب عنه ان الجزم الاجمالي بعدم احتياجه تعم وعدم صدور القبيح عنه
مستغن عن امثال ما ذكر وان لم يكن عالما بالتفصيل فتدبر مع انه يمكن تحصيل العلم ولو
بالرجوع الى العلماء الاذكياء المتفطنين المعتمدين الخامس عشر ان الشيخ نقل عن
كتاب الغيبة عن الصاحب ع ان جماعة يقال لهم الحقيقة وهم الذين
يقسمون بحق علي ع المحبتهم ولا يدرون حقه وفضله وهم يدخلون الجنة فان
الظاهر ان هولاء الجماعة اما من مقلد الشيعة او من مقلد اهل السنة والجواب
اولا بمنع شموله للمقصود وثانيا بعدم مكافئته لما ذكرنا لما ذكرناه فتدبر واعلم ان
الوجوه المذكورة بعضها دالة على حرمة النظر وهو الثاني والثالث والرابع والسابع
والتاسع وبعضها يدل على جواز التقليد وهو سائر الوجوه المذكورة ثم تميم

المقام يقتضي رسم امور الاول في ان على فرض عدم كفاية الظن ولزوم تحصيل العلم
هل يجب تحصيله بالنظر التفصيلي المحتاج الى معرفة علم الميزان لان الدليل عندهم تركيب
القضايا المستلزم لذاتها قولا آخر او يكفي تحصيله بالنظر الاجمالي والحق هو الاول وذلك
لان الزام الاول في حق المكلفين مستلزم للاختلال بلزوم كفر اغلب الناس لعدم
قبول شهاتهم [?] العلم بعدم معرفتهم بالدليل التفصيلي وكذا يلزم الحرج والعسر المنفيين
بالعقل والشرع ومستلزم لنفي الغرض لعدم اقدام اغلب الناس على تحصيل [?] علم النبوة
القطعية فمن قال بلزوم تحصيل العلم ان كان مراده هو النظر التفصيلي ففاسد لما
مر وان كان مراده منه ما ذكرنا فهو حق لما ذكرنا والحق النظر التفصيلي لا يكون واجبا
كفائيا هل يكون واجبا اصلا او يكون واجبا كفائيا والحق هو الثاني وذلك للاحتياج
اليه عند عروض الشبهات من المتكلمين والمعاندين واما المراد بالنظر الاجمالي المقابل للتفصيلي
هو ما كان ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري مفردا كان او مركبا كما هو المصطلح
عند علماء الاصول والمراد بالمفرد كالنظر في ان العالم متغير وهو حادث فينتقل الى كون
العالم حادث والا فنفس المفرد كيف يمكن التوصل منه والمراد بالمركب هو ترتيب القضيتين
كما مر من المنطقيين وهذا الدليل الاجمالي حاصل للعوام في تكلماتهم ومعاشهم ألا
ترى انهم يحترزون ويفرون عن الحائط المائل مع عدم قدرتهم على ترتيب المقدمتين
لكنه مركوز في طبيعتهم وجبلتهم ويلتفتون اليه اجمالا لان هذا مما يحكم العرف
بدفع كل ضرر لازم فكذا المقام وكما ترى من قول الاعرابي البعرة تدل على البعير
واثر الاقدام تدل على المسير افسماء ذات ابراج والارض ذات فجاج لا تدلان على
اللطيف الخبير وكما في استدلال العجوزة بكف اليدين عن تحريك دولابها مستدلا بانه المتحرك
لا بد له من المحرك فكذا السماء الخ والمراد باليقين هو الاعتقاد الا القطعي الذي لا يزول

بفعل بتشكيك المشكك مطابقا للواقع باعتقاد معتقده لا في الواقع لقبح التكليف
بما لا يطاق ولانه لا يمكن تحصيل اذ بد من بد من النظر التفصيلي كما مر الاشارة
الثاني ان بعد ما ثبت عدم جواز التقليد عقلا وشرعا ولزوم النظر فهل يكون
هذا الخطاب موضوعا عنه ومعفوا عنه ام لا ذهب الاكثرون الى الثاني ونسب
الاول الى المحقق الطوسي احتج رحمه الله باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة
العامي مع العلم بانه لا يعلم العقائد بالادلة القاطعة وبان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحكم باسلام
الاعراب من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمهم به بل يامره بتعلم العبادات
الفرعية وعبارته على ما نقل عن العدة في بحث صفات المفتي حيث استدلوا على جواز
التقليد في الفروع بالطريقة المستمرة وعمل اصحاب الائمة وتقريرهم على ذلك قال ان
طريقتهم ايضا كان تقرير المقلدين في الاصول على تقليدهم ثم قال الذي في نفسي
ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مواخذ به وانه
معفو عنه وانما قلنا لمثل هذه الطريقة لاني لم اجد من الطائفة ولا من الائمة عليهم السلام قطع
الموالاة من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يستند الى حجة عقل او شرع
وايضا عبارته في بحث الاخبار الاحاد فان قيل اكثر الرواة كانوا من المجبرة والمشبهة
والمقلدة والغلاة والواقفية الى ان قال واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي
اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق
وهاتان العبارتان صريحتان في تحقق الايمان بالتقليد مع الخطاء والعفو وترتب
على التوهم وهما نقيضان الا ان يقال مراده انه واجب عليه بمعنى ان مطلوبية
العلم له جهتان الاولى التوصل به الى الحق الواقعي والاخرى مطلوبية نفس العلم
لئلا يحصل له التزلزل والشك ويخرج عن سائر الاديان الا بعد الدليل وان حصل بالتقليد

المجردة عن التقليد لكن في الثاني كان تاركا للواجب ومعفوا وكان مراده ان الواجب
تحصيل نفس الحق بالعلم لكن اذا حصل بشيء اخر ينتفي وجوب المقدمة لحصول ذي
المقدمة فهو تارك المقدمة لا لذي المقدمة وتركه معفو عنه وكيف ما كان فهو
بظاهره ينافي ظاهر كلام المشهور من عدم تحقق الايمان بالتقليد وظاهر هذا الكلام
تحققه بدونه وكون هذا الاستدلال واجبا عليحدة او مقدميا وكيف ما كان الحكم
بالعفو والاسلام مع عدم النظر له معنيان احدهما الاسلام الظاهري الموجب
لترتب الاثار الظاهرية الثاني الاسلام الذي ينفع في الاخرة فان كان مراد الشيخ
بالعفو هو العفو في الاول فيرد عليه ان الاول ان عنوان المسئلة انما هو للثاني
دون الاول والثاني انه يصح بالنسبة الى بعض الاثار الظاهرية كالطهارة والتناكح
والتوارث ولا يصح بالنسبة الى بعضها كقبول الشهادة وتحقق العبادة العدالة
لكونها امرا باطنيا الا ان يكتفي بظاهر الاسلام او حسن الظاهر واذا علم كونه تاركا
للواجب فكيف يمكن الحكم بقبوله وان كان مراده بالعفو هو العفو عن الثاني
يعني تحقق الايمان الواقعي وعدم استحقاق العقوبة الاخروية فيرد عليه امور
الاول انه مستلزم للقول بكون الاستدلال واجبا عليحدة او كون ترك المقدمة
المستلزمة لترك ذيها ولو موهوما غير موجب للعقاب والاول ينفيه اصالة
البراءة والثاني ينفيه ما ذكرنا في مقدمة الواجب من كون تاركها مستحقا
للذم عند العقلاء ولو كانت موهومة الثاني انه مستلزم للفصل بين اصالة
وعدمه بكون الثاني مستحقا للعقاب غير معفو عنه دون الاول ولو كانت
اتفاقية مع اشتراكهما في ترك السعي والزحمة لاجل تحصيل العلم والقواعد العقلية
تنفيه لا يقال العفو في المصيب انما هو من باب التفضل فهو لا يستلزم

يستلزم العفو في المخطئ لانا نقول هذا كلام متين لكن العفو محتاج الى الدليل
وقد عرفت ان الوجوه العقلية والشرعية سيما الاخبار التي ذكرناها في كيفية
السؤال في القبر يقتضي خلافه لا يقال الميل الى الاسلام امر اختياري لانا نقول اختيار
هذا الاختيار ليس الا لاجل حسن الظن وهو مشترك الورود بين الفريقين لا يقال لعل
مراده انه صغيرة وفعل الصغيرة يكفرها ترك الكبائر قلت اولا كون هذا صغيرة اول الكلام
وثانيا بانه لا يصح بالنسبة الى قوله من تقرير الامام عم على التقليد كما سيجيء توضيحه وثالثا
بانه مشترك الورود بين المصيب وغيره فلا وجه للتخصيص الثالث قوله من تقرير الائمة عم
والعلماء اياهم على التقليد مع ظهور كلامه في تحريم التقليد يستلزم تقرير المعصوم عم
والعلماء على امر محرم وعدم لزوم النهي عن المنكر ولا ريب ان الامام عم وكذا العلماء يجب
عليهم الامر بترك المنهي وفعل الواجب وان كان الفاعل غافلا لان فائدة النبي صم
والمنصوب هو تكميل نفوس العامة وكلهم كانوا غافلين وهو لا يحصل الا بالابلاغ
لا يقال لعل مراده كان من الوجوب السنة المؤكدة لانا نقول هذا خلاف ظاهر عبارته
من العفو والوجوب الرابع ان اجماعهم على قبول شهادة العامي لا يمكن ادعاء
انه كان من جهة العفو لجواز كونهم عالمين بعلمه من النظر الاجمالي كما مر في المعجزة
وفي المشاهد للمعجزة وامثالهما ولجواز اكتفائهم بظاهر الاسلام ولجواز كونهم
قاطعين بالواقعة من جهة القرائن ولجواز كونه من الخوف والتقية ومع هذه الاحتمالات
كيف يمكن دعوى الاجماع على كونه من اجل العفو الخامس ان ما ذكره من العفو
ووضع الخطاب لابد ان يختص بالعدول التاركين للكبائر اذا عرفت ذلك فاعلم
ان الحق ان محل النزاع اعني الظان او المقلد الجازم مع التفاتهما باحتمال وجوب
النظر او علمهما به ملاحظا بين عمل الظان للواقع على فرض عدم جواز التقليد

مع تركه النظر فيعامل معه في الدنيا معاملة المؤمن من حيث الطهارة والتناكح والتوارث
لعدم كونه ادنى من المنافق واما من حيث قبول الشهادة فلو لم يكن مصرا لترك النظر
فيقبل شهادته ظاهرا وان اصر فهو فاسق سيما اذا علم الوجوب واما في الاخرة
فهو من جملة المرجوين على فرض عدم الاصرار سيما اذا لم يكن عالما بالوجوب واما
على فرض عدم المطابقة مع الاصرار فهو من اكفر الكفرة في الدنيا والاخرة واما مع
عدم الاصرار ففي الدنيا كذلك واما في الاخرة فالظاهر انه كذلك واما الجازم
الغير المطابق مع الاصرار كذلك مع علمه بوجوب النظر وكذلك ظاهرا لو لم يعلم
واما مع الاحتمال ففي الدنيا كذلك واما في الاخرة فالظاهر انه من المرجوين واما
الجازم المطابق مع تركه النظر ففي الدنيا مترتب عليه احكام المؤمن من حيث التناكح
والتوارث واما من حيث قبول الشهادة فيقبل لو لم يكن مصرا واما مع الاصرار
فاشكال واما في الاخرة فهو من جملة المرجوين هذا فيما كان ترك النظر من غير عناد
واما لو كان من عناد فمع الاصرار وعدم المطابقة فهو من اكفر الكفرة سواء كان
عالما او ظانا واما بدون الاصرار ففي الدنيا كذلك واما في الاخرة فادخاله
في غير المرجوين مشكل واما على فرض المطابقة ففي الدنيا يترتب عليه ما ذكرنا
على فرض عدم الاصرار واما مع الاصرار فلا يقبل شهادته جزما واما في الاخرة
فمع عدم الاصرار فهو من جملة المرجوين واما مع الاصرار فلم يكن كذلك واما
الغافلون وغير الشاعرين وغيرهما مما لا يكون داخلا في محل النزاع او من كان
داخلا في محل النظر لكن لم يكن له الدليل الاجمالي او التفصيلي المفيد للجزم فلو
كان اعتقادهم مطابقا للواقع فهم فهم من جملة المؤمنين في الدنيا والاخرة
واما مع العدم ففي الدنيا يترتب عليهم احكام الكافر واما في الاخرة فلا يترتب

يترتب عليهم العقوبة من هذه الجهة لقبح التكليف بما لا يطاق واما من
حيث ادخالهم في الجنة او في العالم بين البرزخين او غيره على فرض عدم صدور
سائر المعاصي من الكبيرة والاصرار بالصغيرة منه فكلام اخر يختلف باختلاف
العمل في الفروع فتدبر الثالث المراد باصول الدين هو اجزاء الايمان وهو
خمسة وهي المعرفة بوجوب البارئ الواجب بالذات المستجمع لجميع الكمالات
المنزه عن النقائص ومرجع هذا الاجمال الى الواجب الوجود العالم القادر
المنزه عن الشريك جعلوه احد الاصول الخمسة ثم التصديق بنبوة نبينا ص وما
جاء به تفصيلا فيما علم واجمالا فيما لم يعلم بمعنى ان يوطن نفسه على ان كل ما لم يطلع
عليه مما جاء به النبي ص يذعن به اذا اطلع عليه والظاهر انه لا يجب تحصيل العلم
بالتفصيل في تحقق الايمان وهكذا فيما علم اجمالا مع عدم علمه بالتفصيل كالمعاد
والميزان والصراط والحساب وامثالها لا يجب عليه معرفة كيفيتها ولا الاذعان
بما لم يفد اليقين مما دل عليه الاخبار الاحاد ثم الاذعان بالمعاد ويمكن اندراجه فيما
علم من النبي ص اجمالا سيما المعاد الجسماني ثم الاذعان بامامة الائمة الاثني عشر عليهم
السلام وهو ايضا مندرج فيما جاء به النبي ص كما مر ثم عدم انكار الضروري من
الدين مما علم انه من النبي ص لان انكاره انكار للنبي ص وهو مندرج فيما جاء به النبي ص
ايضا ولا يكون المعرفة ببعض الاشياء الاخر كالمعرفة بان النبي ص خاتم الانبياء ومبعوثا على
الثقلين وكذا كون الائمة منصوبا بالنص لا باختيار الناس وان علمهم لا يكون على سبيل
الاجتهاد وان انقراضهم يكون بانقراض العالم شرطا لتحقق الايمان بل يكون الاذعان
الاجمالي بالمعنى المتقدم سيما في اوائل الاسلام فلا ريب في امتناع الطلب بعد الاسلام
بكل ما ذكر لكل واحد من الناس بل كان التكليف الطلب هو الاقرار بالشهادتين

والاذعان بهما ويحصل بهما الايمان لتضمنهما اجمالا لغيرهما لكون الاذعان بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وصدقه
وكونه من جانب الله وكونه واجب الاطاعة مستلزما للاذعان بكل ما جاء به
تفصيلا واجمالا وكالمعاد وائمة الائمة عليهم السلام وعدم انكار الضروري على لو ثبت انه ضروري
وح لا يكون الاعتقاد التفصيلي بما ذكر شرطا لتحقق الايمان وح لا حاجة الى معرفة الوصي
في بدو الاسلام نعم داخل في الاذعان الاجمالي بكل ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكان ذلك يحصل
بالتدريج فلا يحكم بكفر من لم يجمع جميع هذه المراتب في اوائل الامر حتى يتم عليه الحجة وعلم انه
من الدين وانكره حتى يصير كافرا ثم اعلم ان ما ذكرنا بعضها يكون العقل مستقلا في ادراكها
كمعرفة الله والنبوة المطلقة والمعاد المطلق والمنصوب المطلق من جانب النبي صلى الله عليه وآله وسلم من
باب دليل اللطف واما تشخيص النبوة الخاصة وكذا المنصوب الخاص والمعاد الخاص
والضروري الخاص لم يكن العقل مستقلا في ادراكها فان امكن تحصيل العلم فهو المطلوب
والا يكتفي بالظن وقد عرفت مما سبق ان استحقاق العقوبة وعدمها لمن كان منكرا
فيما كان شرطا هي الاذعان بالشهادتين والاذعان الاجمالي بكل ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم يدور
مدار التقصير والعدم واما ترتب الاثار الدنيوية كالقتل والنجاسة وعدم التناكح
والتوارث يدور مدار الواقع بقي الكلام في انكار الضروري من الدين وهو ما لا
يشتبه على احد ممن كان داخلا في الدين انه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو قد يكون من
باب الاعتقادات وقد يكون من باب الافعال والحق فيه ان كون انكاره مستلزما
للكفر ليس الا باعتبار كون انكاره مستلزما لانكار صدق الرسول لعدم دليل
على كون منكر الضروري كافرا من لفظ الكتاب ولا السنة واما العقل والاجماع
فلا يحكمان مطلقا بل من حيث كونه منكرا لصدق الرسول وانكار الضروري
قد يكون مع عدم علمه بكونه ضروريا وانكان ضروريا عند مجتهد او شخص اخر وقد
يكون مع علمه بكونه ضروريا وصادرا من النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلى الثاني لا ريب انه كافر في

في الدنيا والاخرة وعلى الاول فاما ان يكون من القصور في الفهم الضروري او يكون
من التقصير اما الاول فلا كفر في الدنيا ولا في الاخرة اما الثاني فواضح واما الاول
لعدم انكاره صدق الرسول بل ينكر ما يكون منه باعتقاد انه ليس منه فلا يكون كفرا
كيف ولو كان مجرد انكار ما يكون في الواقع من النبي صلعم موجبا للكفر وان كان الانكار
باعتقاد انه ليس منه يلزم كفر اغلب الناس وكذا المجتهد حتى سيما على من ذهب للتخطئة
وكذا يلزم كفر القاصرين من اهل التسنن واما الثاني فهو موجب الاستحقاق في
الاخرة واما في الدنيا فالحكم بالكفر محل الاشكال لعدم كونه منكرا لصدق الرسول
لعدم كون انكاره من حيث انه من الرسول بخلاف اصل الاصول كمعرفة الله والنبوة
المطلقة والخاصة والمعاد المطلق فان انكار الاولين وكذا الاخير ان كان من حيث
كونه ضروريا مستلزم لترتب الاثار الدنيوية سواء كان من باب القصور او التقصير
واما الاخرة فيلاحظ مدار التقصير والعدم كما ذكر ولا بد من الحكم بالكفر القطع بكون
هذا ضروريا لا يشتبه على احد حتى عند المنكر وكذا القطع بكون هذا منكرا له ولعل الظن
باحد الامرين لا يكفي لعدم كفاية الظن في الموضوعات سيما في امثال المقام من الحكم
بالقتل والنجاسة وقسمة الاموال وعدم التناكح والتوارث لكونها كلها مخالفا للاصول
القطعية وهذا القطع يختلف من حيث الموارد والاشخاص فقد يحصل القطع من
القرائن الخارجية من الحدس واما لم يكون هذا ضروريا حتى عند المنكر وكون هذا
الشخص منكرا له وقد لا يحصل بالنسبة الى شخص اخر او بالنسبة الى مورد اخر
بل لا يظهر ان الحكم بكفر القائل بكون المعاد من باب عالم المثال المرئي في حال
الرؤيا كما يقولون به الاشراقيون او يكون من باب اللذات والالام الروحانية
الحاصلة للنفس بعد خراب البدن بسبب تذكرها لاعمالها الحسنة والسيئة
في دار الدنيا كما يقول به المشاؤون ويؤولون الاخبار الواردة في الجنة والحور

والقصور والتمادي على التشبيه والتقريب للافهام الظاهرة ويمنعون فهم حجية
العوام مطابقا لبعض الخواص في امثال ذلك بتخيل كونهم من اهل الاسرار فلعل اشكال
الا اذا علم بكون هذا ضروريا عنده واما كونه ضروريا فالظاهر انه مما لا يستخفيه
لان بعد انضمام ظواهر الاخبار والايات بالتسامع والتظافر من الناقلين
من النبي صلعم مع تخلية النفس عن الشبهات الموسوسة او سطائية فلا ريب في حصول
القطع بذلك وكونه ضروريا واما قولهم بعدم حجية الظواهر فهذا انكار للضروري
لان العادة للرادات لا يمكن غالبا الا باللفظ واللفظ لا يفيد غالبا الا الظن لكونها
ظواهر لكن بانضمام قبح الخطاب بما له ظاهر مع ارادة خلاف الظاهر بدون نصب
القرينة من الحكيم يفيد القطع بذلك بل في مقام الشفاه غالبا يفيد القطع بذلك
والحاصل ان الخطابات واردة على متفاهم المخاطبين في زمان النبي دون غيرهم
للقبح المذكور فيكون الغائبين مكلفين بما فهمه المشافهون لا بمقتضى فهمهم وعقلهم
~~مع كون الالفاظ الدالة~~ لا يقال لعل اللفظ كان مع القرينة في مقام الخطاب
لانا نقول بعد حجية الاصل بتسامع هذه القرائن من التسامع والتظافر
مع كون الالفاظ الدالة غير منحصرة بواحد بل من حيث الكثرة متواترة بذاتها
مع انضمامها بان القرينة لو كانت لوصلت الينا في هذا الامر المهم لقضاء
العادة بذلك يحصل القطع المذكور والضرورة للمفروضة لا يقال القرينة قد يكون
حكم العقل قلت العقل لو كان مستقلا مدركا للحكم قطعا ولم يكن في مقام الضرورة
فكذلك وادعاء هذا القطع مجرد الدعوى والادعاء والتخيل والا ليس
مقدماتها ضرورية ولا مسلمة لان ما العقل الذي يمكنه صرف الايات كقوله افحسبتم انما
خلقناكم عبثا وكقوله قل يحييها الذي انشأها اول مرة يعني العظام الرميم

والرحيم نعم هو مسلم في نفي التجسيم والجبر وامثالهما فهو مدرك وصارف لبعض
ظواهر الآيات والاخبار منها ما دل على كون فاعل الشر هو الله تعالى العياذ بالله
في قوله تعالى قل كل من عند الله فيحتاج للحرف الظاهر معلوم كون المراد بالفاعل هو
الفاعل المباشر او السبب للمباشرة واما في امثال المقامات فادراكه نفي حسنه
العباد على سبيل القطع فكلا وحاشا ومع تسليم الادراك فهو في مقابل الفرد
لا يقال العقل كيف يخصص قلت انه من باب التخصص لا التخصيص كما في حسن التأديب.
والكذب النافع وقتل من نظير عنه مرة ثم بقي الكلام في وجوب الاعيان بالمعنى
الشرطي من حيث كونه شرطا لصحة الاعمال فهل يكفي الظن من هذه الجهة كما يكون
كافيا في نفس الاعمال من الركوع والسجود وامثالهما والحق انه لا يكون كافيا
وذلك لان تحصيل العلم ممكن والاصل حرمة العمل بما وراء العلم ولاصالة الاشتغال
والاستصحاب وللزوم دفع الضرر المحتمل ولكن لو اكتفى بالظن فمن حيث العقاب
والعدم يدور مدار التقصير والعدم ومن حيث الصحة والفساد يدور مدار الواقع
والعدم هذا هو الكلام في الاصول وهو الامر الاول واما الكلام في الفروع وهو
الامر الثاني فيقع الكلام فيه في امرين الاول ان صحة التقليد هل تكون مشروطة
بعدم كون المقلد مجتهدا ام لا لا خلاف ولا اشكال في عدم جواز التقليد لمن كان
مجتهدا في الاستنباطات الفعلية له ويدل على ذلك مضافا الى ظهور الاجماع و
الاجماعات المنقولة من النهاية والمنية والتمهيد والاحكام وشرح المختصر وغيرها
اصالة حرمة العمل بما وراء العلم واصالة الاشتغال والاستصحاب للقطع بالامتثال
على فرض العمل بما ادى اليه ظنه واما التقليد فمحل الاشكال ويدل عليه بطلان
ترجيح المرجوح على الراجح والتسوية بين الراجح والمرجوح وكذا الاشكال

ولا خلاف في جوازه فيما كان مجتهدا ولم يمكنه الاستنباط من باب العذر الشرعي
او العقلي وذلك لبطلان سائر الاحتمالات من البراءة والاحتياط وتحصيل
الظن الاجتهادي اما الاخير فيقبح تكليف ما لا يطاق واما الاول فللزوم الحرج
عن الدين في بعض الموارد وهو فيما كان غير مستنبطه كثيرا وينتفي غيرها بالاجماع
المركب واما الثاني فللزوم العسر والحرج في بعض الموارد وينتفي في غيره
بظهور الاجماع المركب انما الاشكال والخلاف فيما كان مجتهدا متمكنا من الاستنباط
شرعا وعقلا من غير عذر اختلفوا في جواز التقليد له في غير مستنبطه الفعلي
على اقوال الاول عدم الجواز وهو مذهب المشهور المعروف من الاصحاب والاشاعرة
نسب دعوى الشهرة الى كثير من الاصحاب كالعلامة في شرح والسيد السند في المنية
والامدي في الاحكام وكذا غيرها الثاني الجواز نسب هذا القول الى احمد
والشافعي وابي حنيفة وبعض الاخر من المخالفين الثالث انه يجوز له تقليد
الاعلم مطلقا ولو كان غير الصحابي دون الادون والمساوي نسب هذا الى
الحسن الشيباني الرابع انه يجوز لمن بعد الصحابي تقليد الصحابي دون غيره
نسب هذا الى الشافعي الخامس انه يجوز تقليد غيره ان كان صحابيا وهو
ارجح في نظره نسب هذا الى ابي علي الجبائي السادس يجوز له فيما يخصه دون
ما يفتي به نسب الى ابن سريج وقول بالتفصيل بين ضيق الوقت وغيره وهذا
التفصيل خارج عن محل النزاع لان الظاهر من القائلين بعدم الجواز هو
الجواز في ضيق الوقت وذلك لانه لو لم يكن جائزا لكان اما مكلفا بالاحتياط
او الاجتهاد او لا يكون له تكليف اصلا والكل باطل لما سبق ويتعين عليه
التقليد وكذا الظاهر خروج التفصيل بين ما يخصه وما يفتي به غيره عن محل النزاع

النزاع لانه لو كان ممن به الكفاية يجب الاجتهاد بالاتفاق لانحصار مقدمة
الواجب الكفائي به واما لو لم يكن ممن به الكفاية فلا يجب لاجل الافتاء
بالاتفاق كما لا يجوز الافتاء من عنده تقليدا بالاتفاق ويجوز نقل الفتوى
بالاتفاق فالنزاع انما هو في عمل نفسه كما يجيء به اذا عرفت ذلك فاعلم انه
يمكن الاستدلال على عدم جواز التقليد بوجوه الاول اصالة حرمة العمل
بما وراء العلم خرج جواز العمل باجتهاده بالاتفاق واما تقليده فمحل الشك
والاصل هو الحرمة الثاني قاعدة الاشتغال لكون العمل بظنه مبرئ للذمة بالاتفاق
واما التقليد فمحل الشك والاصل يقتضي لزوم الاول وكذا استصحاب الاشتغال
والتكليف والثالث استصحاب حرمة التقليد ووجوب العمل باجتهاده فيما
فيما لو استنبط وجاء زمان شيء من مستنبطه مع امكان اجتهاده ثانيا ان
يكن له مكتوب مراد بتاخيره الصلوة حتى يطلع على مستنبطه الثاني لا بعد ان كان له مكتوب
وانما ثبت عدم جواز التقليد ولزوم تاخير الصلوة هنا ولزوم ترك الامور المباحة
ان كان الاطلاع موقوفا عليه يثبت في غيره بالاجماع المركب ولا اقل من ظهوره وفي
الاستدلال بانضمام دليل الرابع الرابع ظهور الاجماع والاجماعات المنقولة لا يقال
انها لا يفيد الا الظن وهو لا يكفي في المسئلة الاصولية لانا نقول اذا صار
التقليد موهوما ووجوب الاجتهاد مظنونا فثم حجيته بانضمام دليل الرابع الخامس
قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون السادس قوله تعالى فاسئلوا اهل
الذكر بناء على كونه اهل العلم فهو اعم من كونه عالما بالفعل ام لا فيكون مفاد الاية
هو كون هذا من جملة المسئولين لا السائلين لا يقال ذيل الاية يدل على جواز التقليد
لان المتبادر من قوله لا يعلمون هو وجوب السؤال لمن لم يكن عالما بالفعل سواء

كان من اهل العلم ام لا لانا نقول غاية ما سلم يحصل التعارض بين الصدر والذيل
ولا بد اما من طرف الصدر وتقييده بمن كان عالما بالفعل او صرف الذيل بكون المراد منه
هو غير اهل العلم لا يقال الاول اولى لكونه تقييدا والثانى لمجاز لانا نقول ارتكاب
الاول مستلزم لمجاز اخر لكون الامر ظاهرا فى الوجوب العينى وهو يقتضى
كون التقليد واجبا عينيا فى حقه وهو خلاف الاجماع فلا بد من حمله على الوجوب
بالمعنى الاعم وهو مجاز اخر ولا ريب ان المجاز الواحد اولى من ارتكاب المجاز والتقييد
مع انهما متساويان من حيث التقييد والمجاز كما لا يخفى لا يقال ابقاء الصدر على اطلاقه
يستلزم وجوب السؤال عمن كان له قوة مع عدم استنباط الفعلى له مع ان الظاهر وجوب
الرجوع الى العالم الفعلى لانا نقول لا ضير فيه لان المجتهد لو انحصر فيجب السؤال ويجب
عليه الاجتهاد ولو لم ينحصر وكان متعددا فيكون السؤال عن احد اهل العلم
نظرا الى التوزيع المستفاد من مقابلة الجمع باسم الجمع ووجوب السؤال لا يستلزم
وجوب الاجتهاد فى صورة التعدد كما لا يخفى اذا عرفت ذلك فاعلم ان الانصاف
انه لا يصح الاستدلال بالاية لجواز تقليده هذا ولا لعدمه وذلك لان قد ورد
فى مقام حكم اخر وهو رجوع الجاهل الى العالم فى الجملة والقدر المتيقن من العالم
هو العالم الفعلى وكذا القدر المتيقن من الجاهل هو الجاهل الذى لا يكون من اهل
العلم وعكس الاستدلال على جواز التقليد بوجوه الاول قوله تعم فاسئلوا
اهل الذكر وقدم الجواب عنه ونزيد عليه ان بالسؤال لا يحصل العلم الوجدانى
واما العلم الشرعى فلعدم كون التقليد معتبرا بالدليل القطعى فى حق هذا اول الكلام
ومعه لا يسقط وجوب السؤال حتى يجتهد ويعمل بظنه فتدبر الثانى اية النفر و
الجواب عنه بانه لا يدل على حجية الخبر الواحد وقدم الكلام عنه فى حجية المظنة الثالث

الثالث قوله تع واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولوا الامر منكم وجه الاستدلال ظاهر من ان قوله اولوا الامر هو العلماء والجواب عنه اولا بمنع كونه هو العلماء لجواز ان يكون المراد هو الائمة ع كما هو الظاهر من ذكره بعد الرسول ص وثانيا بان ظاهره الوجوب العيني ولم يقل به احد من الاصحاب وصرف الامر الى المعنى الاعم من باب عموم المجاز ليس اولى من جعل المراد باولوا الامر هو الائمة ع وثالثا ان الاطاعة لغة وعرفا هو الاقدام على ما صدر من المولى بالكيفية التي صدرت وجوبا وجوبا واستحبابا استحبابا تركا وح لا بد اولا من اثبات كون التقليد جائزا في حق هذا ام لا واثباته بالاية يستلزم الدور الرابع ما ذكرنا من رواية ابي خديجة من عرف شيئا من احكامنا فاجعلوه حكما والجواب عنه اولا بان الامر ظاهر في الوجوب وهو لا يصح الا في حق العلى وثانيا بانه ظاهر في المرافعات ونحن نسلم نفوذ جواز الحكم من المجتهد لنفسه ولا ملازمة بينه وبين غيره حتى يتم يثبت مطلوب المستدل وثالثا انه خبر واحد لا يكون معتبرا ومع ذلك غيرمكافئ لما ذكرنا الخامس استصحاب جواز التقليد فيما كان مسبوقا بالتقليد والجواب عنه بان الجواز كان في ضمن الوجوب والوجوب قد ارتفع بعد امكان الاستنباط بالاجماع واذا ارتفع الوجوب ارتفع الجواز قطعا لما حققنا من كون انتفاء الفصل موجبا لانتفاء الجنس الموجود في ضمنه واثباته في ضمن فصل اخر محتاج الى الدليل وان قلت ليس فليس لا يقال ان استصحاب صحة التقليد السابق موجود لانا نقول الحكم الوضعي تابع للحكم التكليفي واذا انتفى الثاني انتفى الاول والا يلزم تحقق اللازم بدون الملزوم السادس ان من قول المجتهد يحصل له الظن ودفع الضرر المظنون لازم والجواب عنه اولا بان بعد ذهاب المعظم على عدم جواز التقليد

يحصل الظن بحرمته ودفع الضرر المظنون لازم وثانيا بان ترك العمل بالظن انما
يكون مظنون الضرر اذا لم يكن على خلافه دليل شرعي وهنا موجود وهو الاصول
القطعية المقتضية للزوم الاجتهاد وطرح هذا الظن وثالثا بان بعد امكان الاجتهاد
وامكان تحصيل الظن الاقوى لا يكون ترك الاضعف وتحصيل الاقوى محتملا للضرر
بل الامر بالعكس السابع انه لو لم يكن جائز الوصول الينا لتوفر الدواعي والتالي باطل
فكذا المقدم والجواب عنه اولا بمنع عدم الوصول لكونه واصلا الينا بالوجوه التي
ذكرناه وثانيا بان غاية من عدم الوصول يحصل الظن بالعدم وحجية هذا الظن
في مقابل الاصول القطعية اول الدعوى الثامن نقطع بتقليد الصحابة بعضهم
بعضا في زمان الائمة وان امكن لهم تحصيل العلم فيستفي حقنا بقاعدة الاشتراك
والجواب عنه اولا بمنع جوازه وتحققه بين الصحابة ممن امكن له تحصيل العلم سلمنا
لكن لعله كان قول بعضهم ونقلهم عن المعصوم ع مفيدا للقطع بالصدق عادة
لاعتماد بعضهم ببعضهم وهو لا يكون بعيدا لكونه اخبارا عن الامور الجلية
اعني السماع كما هو حاصل لنا فيما اخبر المؤمن من الامور الجلية وثانيا بمنع جريان
قاعدة الاشتراك هنا لاختلاف الموضوع من حيث كونه اخبار الصحابي
من باب نقل الصرف واخبار المجتهد هنا عن اعتقاده التاسع من الاستنباط
الظني انه لو كان الاجتهاد لازما والتقليد غير جائز للزم وجوب
تاخير الصلوة وترك المباحات لان الواجب لا يترك الا بالواجب الاقوى
كالصلوة في اخر الوقت والحركة بقدر الضرورة والاكل كذلك وكذا سائر
الامور ويلزم من ذلك الحرج والضرر ويلزم ايضا فسق اغلب الطلبة للزومهم
متجزيا او مطلقا مع انهم يباشرون للمباحات ويقدمون الصلوة الى الموسعة

الموسعة ولا يكونون على اشغالهم من موجبين لارتكاب الا بلزم ذلك لان على فرض
لزوم الاجتهاد اللازم اتصافه بالمبدء عرفا كالتجار والصباغ وامثالهما الصدق
للمشتق معه ولا يشترط في الصدق اشتغاله به اتصالا حقيقيا حتى يخرج بالاشتغال الاخرى
كالاكل بقدر الضرورة والصلوة في اخر الوقت لانا نقول هذا يصح اذا كان وجوب
الاجتهاد ثابتا بدليل لفظي واما اذا كان ثابتا بدليل عقلي فيرد ما ذكره والعقل
لا يرخص ترك الاشتغال الا بقدر الضرورة الشرعية لقطعه بعدم مصادمة المباح
للواجب فتدبر لكن يرد عليه ان العقل والشرع من الوجوه التي ذكرنا على وجوب الاجتهاد
كما يحكمان بقبح عدم ترخيص الرؤف الودود الكريم الا بقدر الضرورة بتمام كثرة
الادلة الشرعية على كون الدين على السمحة السهلة ورفع مقتضى الجمع بين حكمي العقل
والشرع هو اللزوم وترك المباحات بقدرهما الا بلزوم معه الضرر ولا ما لا يتحمل
بتحمله اغلب الناس وهو الاقوى عندي لو لم يكن اجماع مركب في البين لكنه
غير ثابت اما لو ثبت فيثبت جواز التقليد مطلقا بالعقل والشرع النافيين
للعسر والحرج وكيف ما كان يجوز ارتكاب المباحات بقدر ما ينتفي به
العسر والضيق والحرج بل الحكم بالجواز ما لم يخرج عن كونه مجتهدا عرفا كالصباغ
مثلا لا يخلو من قوة بقي الكلام في جواز تقديم الصلوة والحق انه لو فعل على
وجه الاحتياط فلا باس جزما للزوم الصلوة كيف ما كان ولزوم ترك الاجتهاد
بقدر اتيانه ولا فرق بين التقديم والتاخير مع انا لو قلنا بلزوم التاخير وقدم و
فعل على وجه الاحتياط فالحكم بالصحة لا يخلو من قوة لعدم كون الامر بالشيء مقتضيا
للنهي عن ضده لعدم كون النهي التبعي دالا على الفساد فتدبر واما لو قدم عصيانا
واتى به تقليدا ففيه الاشكال لكونه مامورا بالصلوة مع الاجتهاد بما قدر امكنه

ويمكنه استنباط بعض المسائل الى اخر الوقت ومقتضى القاعدة التي ذكرنا ان الجهل
في العبادات هو التفصيل بين المطابقة والعدم واما لو اقتصر فبالنسبة الى ما استنبطه
يعمل على مقتضى ظنه واما بالنسبة الى ما لا يستنبط فيقلد فيما كان كثيرا او كونه الاحتياط
موجبا للتكرار واما فيما امكن الاحتياط من غير لزوم المحذور ولا التكرار فالظاهر
ايضا كفاية التقليد لكن الاحتياط عدم ترك الاحتياط واما لو قصر في الاجتهاد
واخر الصلوة فهل يكون مكلفا بالصلوة مع الاحتياط او مع التقليد او مع الاجتهاد
او بالاخيرين معا والحق انه لو امكن الاحتياط فيحتاط واما لو كان الاحتياط موجبا
للعسر او محذورا اخر كفوت الصلوة فهو مكلف بالصلوة مع التكليف للقطع ببقاء
التكليف مع القطع بكون الامتناع بالاختيار منافيا للاختيار من حيث الصدور
كما حققنا سابقا ولا ينافي من حيث ترتب العقاب فالعقاب على التقصير في الاجتهاد
متحقق لكنه عمله صحيح فتدبر وما قلنا من لزوم التاخير انما هو فيما لا يوجب التاخير
العسر ولا الضرر فتدبر الامر الثاني في ان التقليد هل يكون من باب التعبد او يكون
من باب الظن بالحكم الواقعي فيدار الامر بينه وبين غيره او يكون من باب الظن
النوعي فيدار الامر بينه وبين غيره او لا يكون من الاول كلية ولا الثاني ولا
الثالث كذلك بل يكون مختلفا ففي بعض المقامات يكون من باب التعبد وفي
بعض المقامات يكون من باب الظن بالحكم الواقعي وفي بعض المقامات يكون من
باب الظن النوعي يظهر الاول من القائلين بعدم لزوم تقليد الاعلم وبعدم
جواز تقليد الميت مع ان الظن النوعي انما هو مع الاعلم والظن الشخصي يكون
في جانب الميت في بعض المقامات ويظهر الثاني من بعض حيث وهم القائلون
بجواز تقليد الميت لو كان الظن الشخصي حاصلا من قوله ويظهر الثالث من المشهور

المشهور القائلين بعدم جواز تقليد الميت مطلقا وبوجوب تقليد الاعلم مطلقا
ويظهر الرابع من المفصلين بين المسبوق بالتقليد وغيره بوجوب البقاء في الاول
وان مات او وجد اعلم منه وفي الثاني احد الاقوال المذكورة او الاختلاف في المقامات
وهو الحق في المقام كما سيجيء توضيحه في المقامات واما سائر الاقوال فلا دليل
عليه لا من العقل ولا من الشرع اما بالنسبة الى القول الاول فبالنسبة الى حكم العقل فلان
مع وجود الاعلم لا يكون العقل حاكما بكفاية الاخذ من غيره بل حاكم بلزوم الاخذ
من الاعلم بوجهين الاول ان الاخذ من الاعلم يجوز بالاتفاق ويبرئ الذمة
كذلك بخلاف الاخذ من غير الاعلم والعقل قاطع بلزوم تحصيل القطع بالامتثال و
كذا قاطع بحرمة العمل بما عدا العلم حتى يدل الدليل على خروجه وكذلك حاكم بلزوم
الظن الشخصي ولو كان في جانب الميت من باب قبح ترجيح المرجوح على الراجح
والتسوية بين الراجح والمرجوح واما بالنسبة الى حكم الشرع فلان الدليل الدال
على جواز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم اما ان يكون هو الاجماع او الايات
او الاخبار من قوله ع من عرف شيئا الخ او العسر والحرج او السيرة وكلها لا اساس اما
الاجماع فلانه لو لم يكن على وجوب تقليد الاعلم لم يكن على عدمه واما الايات من
قوله تعالى فاسئلوا الخ فلان على فرض صحة التمسك به لا يصح هنا لكونه واردا في مورد
حكم اخر وهو رجوع الجاهل الى العالم في الجملة ولان بالسؤال لا يحصل العلم الوجداني
واما العلم الشرعي اعني حجية قول غير الاعلم مع وجود الاعلم فاول الكلام فاذن لا
يسقط من اخذ قوله وجوب السؤال لكونه غير عالم عنده مع ادعاء التشكيك و
الانصراف الى الاعلم لا يكون ببعيد واما اية النفر فلا تنفي حجية المظنة من عدم دلالته
على حجية خبر الواحد ومع ذلك الحذر لا يتحقق الا مع الانذار الموجب للخوف

وهو لا يكون الا الظن او العلم القطعي في صورة دوران الامر بينه وبين غيره فتدبر سيما فيما

اختلف الاعلم وغيره في الحكم واما الثاني اعني رواية ابي خديجة فلانها واردة في مورد

حكم اخر وهو ان العالم بجميع الاحكام لا يكون شرطا للحكومة بل يكفي العلم ببعض الاحكام ولا

في مقام اثبات جواز الرجوع الى غير الاعلم مع وجوده ولان المتبادر من العرفان هو العلم

اعني الصورة الراسخة الجازمة وبعد تعذر الحقيقة يتعين صرفه الى اقرب المجازات

واما العلم الشرعي او الظن الاقوى بالنسبة الى نظر المقلد ويتحقق كل منهما من غير

الاعلم مع وجود الاعلم اول الكلام مع معارض برواية اخرى من عرف احكامنا ولا ريب

ان الغالب فيه هو الاعلم مع انه يمكن منع شمولها للفتاوى على جواز الاكتفاء في المرافعات

باعتبار عدم كفاية الاعلم وكون الرجوع اليه مستلزما للعسر بخلاف الفتاوى فانه يمكن

ولو بالرجوع الى رسالته فتدبر مع انه خبر واحد لا يفيد الا الظن فهذا الظن معارض بالظن

الحاصل من ذهاب المشهور الى وجوب تقليد الاعلم وعلى فرض التساقط يكون اصالة

الاشتغال واما لزوم حرمة العمل بلا علم فلا دلالة لها على العلم نافية لتجويز غير الاعلم واما السيرة

علمهم بوجود الاعلم فلا ريب انها على عدم الرجوع الى غير الاعلم واما العسر والحرج

فلانه خارج عن محل النزاع لان النزاع فيما كان الاعلم موجودا مع عدم كون الرجوع اليه

اليه موجبا للمحذور شرعي او عقلي فتدبر واما بالنسبة الى القول الثاني فبالنسبة الى

حكم العقل فلانه حكمه بلزوم اخذ الظن انما هو فيما لم يكن الموهوم موافقا للاحتياط

شرعيا كما في المسبوق بالتقليد مع عروض الموت للمجتهد او مع وجود الاعلم بعد

التقليد وذلك لعدم الدليل على طرح هذا الاصل واخذ هذا الظن كما سيجيء وكما فيما كان

من التقليد جانب الموهوم اعلم او حينا لتعارض الظن الشخصي مع الظن النوعي الحاصل

من الاجماعات المنقولة على عدم جواز تقليد الميت ومن الشهرة على عدم جواز تقليد غير

غير الاعلم واما بالنسبة الى الحكم الفرعي فواضح لعدم الدليل على اخذ الظن الشخصي فيما عارضه
الاصل او الظن النوعي كما مر لا من الاجماع ولا من الاية ولا من السنة واما بالنسبة الى القول
الثالث فلعدم الدليل على اخذ قول الاعلم فيما كان مسبوقا بالتقليد ولعدم الدليل ايضا على
اخذ قول الحي فيما حصل الظن الشخصي بصحة قول الميت كما سيجئ فاذن القدر المتيقن
من جواز التقليد المخالف للاصل بعد نفي وجوب الاجتهاد العيني هو الاخذ تعيينا
من الاعلم الحي الذي يحصل الظن الشخصي بصحة فتويه مع مشافهته مع عدم سبقه بالتقليد
واما مع انتفاء احد هذه الامور فلا بد من اقامة الدليل على جوازه اذا عرفت ذلك فنحتاج
توضيح الحال في امور الاول في ان فتوى المجتهد هل يكون من باب الاختيار كرواية
الراوي حتى لا يكون تعيين المجتهد شرطا لصحة التقليد ويكفي في مجرد العلم بكون هذا من
قول المجتهد الذي يصح تقليده اولا يكون كذلك حتى يكون تعيين المجتهد شرطا والحق انه لا يخلو
من صورتين الاولى ان يكون مقلدا لمجتهد معين او مجتهد كذلك في بعض المسائل ثم نسي
مجتهده بخصوصه ويبقى صورة المسئلة في نظره مع القطع بعدم انتفاء شرائط الفتوى
منه او الشك فيه والحق عدم لزوم التعيين في الاعمال اللاحقة وذلك للاستصحابات
الثلثة اعني الحكم الوضعي والحكم التكليفي الفرعي وهو الحكم المستقر في ذمته بعد الاخذ والحكم
التكليفي الاصلي اعني جواز العمل حال التعيين والسيرة ولان الزام التعيين في هذا
القسم مستلزم للعسر والحرج لعدم امكان الضبط في المسائل التي قلدها بكون هذا من
هذا المجتهد وذاك من هذا وهكذا لا يقال يمكن ان يقلد مجتهدا واحدا في جميع مسائله
لانا نقول هو ايضا عسر كما لا يخفى واما مع القطع بانتفاء الشرائط منه فوجوب الرجوع
او العدم فهو على تفصيل تقدم في مسئلة تجديد النظر الثانية ان يكون ذلك قبل التقليد
وهو ايضا لا يخلو من اقسام الاول ان يكون عالما بكون هذا مذهب المجتهد والاعلم شرعا
انه هل يكون ممن يصح تقليده ام لا لا شك ولا ريب في وجوب التعيين والعلم

بذلك وبدل مضافا الى اصالة الاشتغال واصالة حرمة العمل بما وراء العلم
الاجماع القطعي وكذا في صورة العلم بكونه من غير المجتهد او من مجتهد لا يصح تقليده كالاول دون
والميت الثاني ان يكون عالما بكون هذا منهما لبى لو كان عالما به لصح له تقليده
ولكن لا يعلمه الثالث ان يكون عالما بكون هذا من هبالجمع من المجتهدين بخصوصه
كالثلثة فهل يجب عليه تعيين واحدها اولا بل يكفي الاخذ من الثلثة وجعل الفتوى
الثلثة معمولا به اشكال يظهر من المحقق القمي ره في بحث تقليد الاعلم عدم الوجوب
حيث قال وان اتفقوا في الرأي فلا اشكال الا بعم في التجبر وبما يقال الخ ونظيره
عن السيد السند السيد محسن الدين في المنية فانه حكم بالتخيير من غير اشارة الى الخلاف
وكذا بعض المتاخرين حيث حكم بجواز الاخذ ممن يفتي بفتوى المجتهد ان علم بانه ممن
يصح تقليده وان لم يعرف بشخصه ولكن الاحتياط لا ينبغي ان يترك وعلى فرض الشرطية
فانما هو شرط لصحة التقليد لا لصحة العمل والملازمة بينهما فلا يرد ان القول بالشرطية
هاهنا مناف للحكم بصحة عبادات الجاهل ثمة مع ان الفرق موجود بين هذه
الصحة والصحة ثمة على ان الحكم بالصحة ثمة موقوف على العلم بالمطابقة لفتوى فتوى المجتهد
الذي يصح تقليده كالاعلم وفي صورة العلم بالمطابقة يشترط التعيين وح لا منافات
اصلا الامر الثاني في ان صحة التقليد هل تكون مشروطة بعدم سبق التقليد
من مجتهد اخر وفيه مقامان الاول في انه هل يجوز كلية او يجوز ان وجد
الاعلم او يجوز ان مات المجتهد الذي قلده اولا او يجوز ان حصل الظن على
خلاف مجتهد الاول الثاني في ان التقليد الذي لا يجوز معه الرجوع
الى مجتهد اخر بل هو مجرد الاختيار او يشترط فيه العمل وعلى الاول فهل يكون
هو الاختيار الاجمالي او التفصيلي اما الاول فالحق عدم الجواز كلية الا بما رجح

رجع المجتهد الاول عما افتى به فيما يجوز النقض والرجوع كما مر او حصل الظن على خلافه
مع كون الظن حاصلا من الاسباب المعتبرة او انتفى عن المجتهد الاول بعض الشرائط
التي ثبت اعتبارها في صحة التقليد بالاطلاق بالدليل الاجتهادي كالايمان
اما عدم الجواز فيما لو وجد فلما سيجي في تقليد الاعلم واما عدم الجواز فيما لو مات
فلما سيجي في تقليد الميت واما عدم الجواز في صورة عدم حصول الظن
على خلافه او حصوله مع كونه من الظنون المعتبرة فلوجوه الاول قاعدة
الاشتغال لان البقاء على ما قلد فيه مبرئ للذمة اتفاقا واما الرجوع الى غيره
فمحل الشك والاصل الاول الثاني اصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج
منه البقاء على ما قلد بقي الرجوع الى مجتهد اخر تحت الاصل الثالث استصحاب
اللزوم لانه حين العمل كان لازما عليه والشك في ارتفاعه والاصل
بقائه الرابع استصحاب عدم الصحة وحرمة العمل بقول الغير لانه بعد الاخذ وحين
الشروع في العمل كان الاخذ من الغير حراما في حقه والاصل بقائهما الخامس الاجماع
المنقول من المختصر وشرحه من العضدي والاحكام والمنية ولم اجد مخالفا في المسئلة
ولم ينقل احد من احد السادس ظهور الاجماع يظهر في مسئلة جواز نقض الفتوى
بالفتوى السابع لزوم الهرج والمرج والعسر والحرج كما لا يخفى الثامن لزوم
المخالفة القطعية في بعض الموارد كما لو قلد كما لو قلد من قال بوجوب شرب الخمر
عند توقف رفع المرض عليه واراد ان يقلد من يحرمه ومخالفة القطعية حرام عقلا
وشرعا فيجب الالتزام من باب المقدمة لا يقال كما انه يلزم المخالفة القطعية كذا يلزم
الموافقة القطعية وهو واجب لانا نقول تحصيل الموافقة القطعية هنا لا يكون
واجبا بالاتفاق لما عرفت من الاجماع على جواز البقاء واذا ثبت في هذه الصورة
يثبت في غيره مما لا يلزم معه المخالفة القطعية كما لو كان المجتهد الاخر موافقا للاول

الغير م

بقا م

عدم م

وهو ما كان المشهور بين الفقهاء مختلفين بين في الرجوع مع اختصاص العالم بين القولين م

بخصوص الاجماع المركب فتدبر والدليل على جواز الرجوع ليس الا استصحاب التخيير
الثابت قبل الاخذ والجواب عنه اولا بارتفاعه بالتزام الثابت عليه بعد الاخذ
والعمل وثانيا بمعارضته بالاستصحاب الذي ذكرنا وهو اولى لوروده عليه عرفا ولا تكافؤ
بما ذكرنا سلمنا التكافؤ والتساقط فتكون اصالة الاشتغال سليمة عن المعارض ولا فرق
فيما ذكرنا فيما لو قلد في مسئلة شخصية او كلية يندرج تحتها افراد كثيرة كنجاسة ملاقي القليل
بالملاقات ولا فرق ايضا فيما ذكرنا في العبادات والمعاملات وكذا لو قلد في بعض
افراد الكلي لا يجوز له الرجوع في سائر افراده كما لو قلد من يرى بنجاسة هذا المضاف
بالملاقات مع علمه بكونه مذهبه بكون كل مضاف كذا لا يجوز له تقليد غيره
لاصالة الاشتغال واستصحاب التكليف مع ظهور ذهاب المعظم هذا هو الامر
الاول واما الامر الثاني فالحق ان الموجب للزوم واستقرار الحكم في ذمة المكلف
الذي قلد في المسئلة كما هو المفروض في المسئلة هو نفس الاختيار ولا يكون للعمل مدخلية
فيه مع ذلك لانه لو كان للعمل مدخلية في ذلك فيلزم الدور اما على فرض اشتراط
القصد بالوجه والعلم بالوجه كما هو المفروض لان صحة العمل ح موقوفة على قصد الوجه
كالوجوب وهو موقوف على العلم بالوجوب وهو موقوف على كونه واجبا في حقه
واستقراره في ذمته فلو كان الوجوب موقوفا على تحقق العمل فلا ريب انه موقوف
على العمل الصحيح وهو دور وكذا على فرض عدم اشتراطه لكن مع كونه مقلدا بالتقليد
الصحيح لان العلم بصحة العمل بالكيفية التي يفعل انما هو موقوف على العلم بكون الحكم
كذلك واستقراره في ذمته فلو كان الاستقرار موقوفا على العمل الصحيح فيلزم الدور
ولا يكون العمل الاول صحيحا لان صحته موقوفة على اللزوم واللزوم انما يحصل بعد العمل
وهكذا ننقل الكلام في العمل الثاني والثالث واذا ثبت بطلان مدخلية العمل ثبت
كون نفس الاختيار ملزما لا العمل لو كان نفس الاختيار ملزما وموجبا للصحة

العمل يلزم فساد ما ذكر في السابق من صحة عبادات الجاهل لو طابقت الواقع لان الجاهل
يجهر في الاستعاذة او يقدم السلام علينا مع كون المسئلة خلافية فاتفق عدم اختيار
قول احد المجتهدين لا يستقر هذا الحكم الخاص في ذمته ولا يكون مامورا به ومعه
ينتفي الصحة ويلزم من ذلك اثبات التصويب والتالي باطل والمقدم لانا نقول
هذا فاسد من وجوه الاول ان هذا يلزم لو قلنا بان الاختيار الملزم هو الاختيار
مع الاخذ ممن جمع شرائط الفتوى في الواقع ونحن لم نقيد به فيجوز ان يكون
الملزم هو نفس اختيار المكلف الحكم المطابق لراى المجتهد في الواقع واداته
باتيانه ولو اخذ ممن لا يجوز الافتاء عنه لا يقال لو كان كذلك يلزم عدم جواز
الرجوع الى مجتهد يخالف عمله له مهما امكن التقليد عمن طابق عمله لرايه بعد
الاطلاع على لزوم التقليد ممن جمعت له شرائط الفتوى او يكون هذا ممن لم يكن
من اهل الفتوى لانا نقول نسلم ذلك لو لم يتحقق الاجماع على خلافه وان تحقق
كما هو الظاهر فهو خارج بالدليل ولا ضير فيه مع انه يلزم على فرض كون العمل ملزما
الثاني ان الصحة على قسمين صحة تكون موجبة لسقوط القضاء وهو مجرد مطابقة
العمل للامر في الواقع سواء كان لان ما عليه بخصوصه كما لو كان العمل المفروض
اجماعيا او من باب احد افراد الكلي اعني احد اقوال المجتهدين الذين كان
مخيرا في اخذ قولهم في الواقع وان لم يعلمه بالوجه الصحيح لظهور ان العلم
لا يكون شرطا لتعلق الطلب الا ان يكون بعد الفحص وعدم الاطلاع عليه
وصحة تكون موجبة للامتثال وسقوط العقاب والاول لا يكون مشروطا
بالاختيار والالتزام بخلاف الثاني والكلام هنا انما هو في الثاني والكلام
ثمة انما هو في الاول الثالث ان الكلام كون الاختيار ملزما وموجبا

لصحة التقليد لا يستلزم ان لا يكون العمل صحيحا فيما لم يتحقق الا الاختيار الالزامي
مع كون العمل مطابقا للواقع لعدم الملازمة منه كما انه لا ملازمة بين التقليد الصحيح
وصحة العمل في الواقع وكذا لا ملازمة بين تقليد الفاسد وفساد في الواقع هذا
بالنسبة الى العالم والمقلد الصحيح واما بالنسبة الى الجاهل والمقلد بالتقليد الفاسد
فالامر واضح لانه لو لم يكن عمله مطابقا للواقع اصلا فلم يحصل له الالزام اصلا
واما على فرض المطابقة مع عدم كون المسئلة خلافية او كانت خلافية لكن مع
وحدة من يصح تقليده كالاعلم مع مطابقة عمله له فيتحقق الالتزام ح بالامر في حق قبل
العمل لعدم اشتراط الطلب بالعلم كما واما على فرض كون المسئلة خلافية مع تعدد
من يصح تقليد فلا يكون فيها اختيار صحيح حتى يكون ملزما وهل يكون العمل
ح ملزما ومستلزما لعدم جواز اختيار من يخالف عمله له مهما امكن ام لا الحق
الثاني لان صحة عمله وفساده انما تتحقق بعد ما لو قلد من يوافق او يخالف و
تصحيح المجتهد اياها لو كان ممن لا يشترط العلم بالوجه ولا ريب ان العمل الغير
المعلوم الصحة لا يكون ملزما واما المجتهد الذي يرى الصحة فلا دليل على الزامه
عليه فيكون استصحاب التخيير مقتضيا للتخيير الا في صورة دوران الامر
بين الوجوب والحرمة مع كون عمله على احد الطرفين فان الحكم بلزوم الابقاء
ح لا يخلو من قوة لبطلان المخالفة القطعية ثم على فرض كون الاختيار ملزما
بالنسبة الى المقلد بالتقليد الصحيح كما هو الحق فهل يكون الاختيار الاجمالي ملزما
بمعنى انه لو جعل دابه على تقليد مجتهد مخصوص في المسئلة المخصوصة او في جميع
المسائل مع عدم علمه بالمسائل او بالمسئلة الصادرة منه فهل يحرم عليه ح تقليد
غيره في هذه المسئلة او في جميع المسائل ام لا بد من التفصيل والحق الثاني

الثاني وذلك لاستصحاب التخيير ولظهور ذهاب المعظم ويدل عليه اطلاق الايات
والاخبار الدالة على جواز التقليد ولان الحكم بالاول في جميع المسائل مستلزم للعسر
والحرج والتمسك بقاعدة الاحتياط في اثبات الاول فاسد لمعارضته بقاعدة الاحتياط
في بعض الموارد كما لو صار احد المجتهدين اعلم ولعدم مكافئته للاستصحاب سيما
بعد اعتضاده بظهور ذهاب المعظم ثم على فرض حصول الاطلاع التفصيلي يعني
الاطلاع على رايه في المسئلة مع جعل رايه على تقليده فهل يحرم عليه تقليد غيره
ام لا بد من تحقق زمان المتصل بشروع العمل والحق الثاني للاستصحاب الذي ذكرنا
ثم بعد تحقق هذا الان ولزومه في حقه فهل يجب عليه تقليد هذا المجتهد في
جميع مسائله مهما امكن ولا يجوز التبعيض او لا يجب بل يكون مخيرا والحق الثاني
وذلك للاستصحاب الذي ذكرنا لا يقال الاستصحاب غير جار هنا لان التخيير في
السابق ان كان بالنسبة الى مسئلة واحدة فسلم وقد حصل اللزوم وارتفع وان كان
بالنسبة الى الجميع فممنوع لانا نقول التخيير كان ثابتا في حال الانفراد بالنسبة الى كل مسئلة
ثم بعد تحققه في مسئلة كان ارتفاع التخيير بالنسبة الى الاخرى محل الشك والاصل بقائه
ولذهاب المعظم كما صرح به في المنية وغيرها ولقاعدة الاحتياط في بعض الموارد
كما لو وجد اعلم منه ولان الحكم بعدم جواز التبعيض مستلزم للعسر والحرج وللسيرة
وللايات والاخبار الدالة على صحة التقليد لا يقال القول بجواز التبعيض مستلزم
للمخالفة القطعية كما لو قلد في السورة من يرى عدم وجوبه وفي التسليم كذلك
وفي بعض ابعاض التشهد كذلك ولا ريب ان احدها واجب لانا نقول
ثبوت هذا الموضوع اولا ممنوع بناء على وجوب تقليد الاعلم والاورع والحي
كما سيجيء في بعض الموارد وحصول القطع بالوجوب في البين ثانيا ممنوع وثالثا لئلا

بانه لو كان لزم ذلك نقول بالمنع من التبعيض بالقول الذى يلزم معه المخالفة القطعية

لاشتراك التكليف وظهور الاجماع لا يقال يلزمك القول بعدم الجواز لكن قال بالجواز

قائل على الاطلاق لانا نقول نمنع ذلك لعدم انصراف كلامهم الى هذا وعلى فرض تسليم الشمول

نفصل ولا يلزم معه خلاف الاجماع لان غايته الشهرة وهى غير مكافئة للدليل الدال على

الجواز فيما لا يلزم المخالفة القطعية وعدمه فيما يلزم ذلك لا يقال لو كان كذلك يلزم

عدم صحة التقليد اصلا للعلم بخطاء بعض المجتهدين او مجتهد واحد ولو فى مسئلة لانا نقول

ثبوته اولا ممنوع وثانيا الفرق لكون ما ذكرنا محصور دون غيره يجب الاحتراز على

الاول دون الثانى ولو عين العامى مذهبا معينا من مجتهد كالشافعى واحمد فهل

فهل له الرجوع الى الاخذ بقول غيره فى مسئلة من المسائل اقوال ثالثها التفصيل

بين المسئلة التى اتصل عمله بها وعدمه بالجواز فى الثانى دون الاول ورابعها

التفصيل بين لو وجد الاعلم وغيره وهو على مذهبنا من عدم جواز التقليد فى

الاصول ظاهر واما على فرض الجواز فالتبعيض الامر الثالث فى ان تقليد الاعلم

هل يكون واجبا كما هو المشهور بين اصحابنا وبعض العامة او لم يكن واجبا كما عليه

اكثر المخالفين وبعض اصحابنا كما نقله فى الذكرى من غير تعيين القائل وهو

الظاهر من المحقق القمى او التفصيل بين ما لو حصل الظن والعدم كما هو الظاهر

من المحقق القمى وتوضيح المطلب يقتضى رسم مقامات الاول فى ان التقليد الاعلم

هل يكون واجبا ام لا الثانى فى ان على فرض الوجوب هل يكون الوجوب مشروطا

من غير لزوم الفحص او يكون مطلقا حتى يجب الفحص الثالث فى بيان معنى الاعلم

اما الاول فلا يخلو من اقسام لان المقلد اما ان يكون مسبوقا بالتقليد ام لا

والكلام اولا فى الثانى وهو ايضا اما ان يكون قول الادون موافقا للاعلم

للاعلم او فقدا لفاد الكلام اولاً في الثاني ويمكن الاستدلال على وجوبه بوجوه
الاول استصحاب اللزوم فيما انحصر المجتهد بواحد ثم وجد ادون منه لانه في زمان
الانحصار كان تقليده واجبا ثم بعد وجود الادون يكون ارتفاع اللزوم محل
الشك والاصل بقائه لا يقال الانحصار كان علة فبارتفاعه يرتفع اللزوم
لانا نقول ارتفاع العلة لا يستلزم ارتفاع الحكم كما في الماء المتغير لكن يمكن القول
بالاستلزام ههنا ويكشف عن ذلك صورة العكس او وجود المساوي وللاجماع
على ارتفاع اللزوم ولو لم يكن الاستلزام موجودا لوجب الحكم بالبقاء في
الصورتين فيكون الشك ح في تعلق الوجوب بحدوث الاعلمية مع القطع بارتفاع
بارتفاع الانحصار ومعه لا يجري الاستصحاب الثاني قاعدة الاشتغال للاجماع
على جواز تقليده بخلاف الادون فانه محل الشك والاصل يقتضي الاول الثالث
اصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج الاعلم بقي الادون تحت الاصل الرابع
ان قول الاعلم يكون اقرب الى الواقع دون الادون ويتعين ح بالدليل الرابع
لبطلان سائر الاحتمالات الخامس ان المشهور ذهبوا الى وجوبه ومن ذهابهم
يحصل الظن باعتباره ويتعين ح بالدليل الرابع لبطلان سائر الاحتمالات السادس
ما روى الكليني في باب اختلاف الحديث من الكافي في الصحيح عن عمر بن حنظلة
عن ابي عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة الى ان قال وكلاهما
اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما
في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قال قلت فانهما عدلان
مرضيان من اصحابنا لا يفضل واحد منهما قال ينظر الى ما كان في رواتهم
عنا في ذلك حكما من المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ

الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لاريب فيه فانما الامور ثلثة

امر بين رشده الخ ومنها الاخبار الاخر الدالة على اخذ الاعدل والاورع

لانه اذا ثبت في الاعدل فيثبت في الاعلم بالاجماع المركب وليس الامر بالعكس

وكذلك الاخبار الاخر الدالة على اخذ ما وافق المشهور والاحتياط وما خالف

العامة والتمسك بهذه الاخبار اما لكونها حجة او لافادتها الظن ويتم بالدليل الرابع

والجواب اولا او لا بان الرجوع الى الاعلم في الصورة المفروضة اعني المنازعة

مع الاختلاف بين الادون والاعلم اجماعي والاجماع المركب غير مسلم وثانيا بان

المرجحات المذكورة انما هو من باب الظن والظن قد يكون في جانب الادون

وثالثا بمعارضته ببعض الاخبار الدالة على اخذ ما وافق الشهرة والكتاب

والاحتياط وخالف العامة وقد يكون قول الادون موافقا مع ما ذكر دون

الاعلم وعن غيرها بانها ضعيف في الحديثين ولا يكون شاملا للمقام فتدبر مع

ان مع فرض تسليم الدلالة وصحة السند غايتها افادة الظن وعلى اعتبار هذا الظن ممنوع

لكون المسئلة اصولية لا يقال يتم بالدليل العقلي لانا نقول الدليل العقلي لايتم مع

وجود الدليل الشرعي اعني الاستصحاب التخير كما سيجئ السابع بناء العقلاء على

مذمة متابعة الادون مع امكان متابعة الاعلم ويمكن الاستدلال على عدم وجوب تقليد

الاعلم والتسوية بينهما بوجوه الاول استصحاب التخيير فيما كان المجتهدان متساويين

ثم صار احدهما اعلم او وجد اعلم اخر فان التخيير ثابت في حال التساوي والاصل

بقائه واذا ثبت في ذلك يثبت في غيره بالاجماع المركب لا يقال التساوي كان

علة وارتفع ويرتفع به الحكم لانا نقول يحتمل ان يكون التعدد علة لفرض عدم

ثبوت وجوب الرجوع الى الاعلم مع ان ارتفاع العلة لا يستلزم ارتفاع الحكم كما مر

مر ذهذا الاستصحاب مقدم على الاستصحاب النعتى فى جانب الاعلم لعدم جريانه اولا
ولكثرة مورده ماذكرنا هنا ثانيا وهو من جملة المرجحات وهو ايض مقدم على اصالة
الاشتغال بما مر وح لايكون دليل الرابع واصالة حرمة العمل على وراء العلم جاريا اما
الثانى لكون الاستصحاب دليلا شرعيا واما الاول لعله لعدم تسليم بطلان ترجيح الموهوم
الموافق للاستصحاب بل هو المتعين لعدم دليل على اعتبار الظن فى المسائل الاصولية
واما الاخبار فسيجئ فسادها الثانى الدليل الرابع لان الظن قد يحصل بصحة فتوى الادون
اما لقلة منا غلة او لغاية فحصه فى المسئلة او لموافقة قوله مع الاعلم الاخر وكان ميتا
او للشهرة ويتم وجوب الرجوع اليه هنا بالدليل الرابع ويثبت غيره بالاجماع المركب م
والتفصيل فى المسئلة مع انه لو سلم جريانه وثبوت الاجماع المركب لكان الترجيح مع
الدليل الرابع فى جانب الاعلم لكثرة موارده وجريانه من جهتين الثالث الاخبار منها
ماروى عن الوسائل عن الطبرسى فى الاحتجاج عن ابى محمد العسكرى فى قوله تعالى
فى قوله عم فويل للذين يكتبون الكتاب ثم يقولون هذا من عند الله قال هذه لقوم من
اليهود الى ان قال وقال رجل للصادق ع اذا كان هؤلاء القوم من اليهود لايعرفون
الكتاب الا بما يسمعونه من علمائهم فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم م
بالكذب واكل الحرام الى ان قال فلذلك ذمهم وكذلك عوامنا اذا عرفوا من علمائهم من
علمائهم الفسق الى ان قال واما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على
هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لايكون الا بعض فقهاء الشيعة
الى ان قال لان الفقه يتحملون عنا فيحرفونه باسره لجهلهم ويضعون الاشياء على
غير وجهها لقلة معرفتهم واخرون يتعمدون الكذب علينا الحديث وجه الاستدلال
ان المعصوم ع كان فى مقام بيان شرائط المفتى ولو كان الاعلمية شرطا لذكره فعدم

ولكن يرد عليه ان وجوب الرجوع الى الادون فى غير هذه الصورة منفى بالاجماع فلا يتم هذا الدليل الا بضم الاجماع المركب م

وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علمائهم الى ان قال ع ان عوام اليهود كانوا عرفوا علمائهم م

ذكره يكشف عن العدم ومنها ما روي عن ابي خديجة عن ابي عبد الله ع اجعلوا
بينكم رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضيا ومنها رواية عمر بن
حنظلة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا بينهم منازعة في دين
او ميراث كيف يصنعان قال ينظران من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في
حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم
بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله
وهو على حد الشرك لا يقال هذه على خلاف المطلوب ادل باعتبار جمع المضاف وهو
غالبا لا يكون الا في الاعلم لانا نقول قد حققنا سابقا ان الحمل على العموم فاسد فيكون
المراد اما ملكة الكل او المعرفة ببعض الكتاب ومنها رواية احمد بن حاتم عن ابي الحسن ع
قال اسأله عمن آخذ معالم ديني فكتب ع فهمت ما ذكرت فاعتمد في دينك على كل
مسن وكل كثير القدم ومنها خبر اسحق ورد التوقيع بخط مولينا صاحب الزمان ع واما
الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله
ومنها المروي عن روضة الواعظين قال قال النبي ص من تعلم بابا من العلم عمن يثق به
كان افضل من ان يصلي الف ركعة ويجاب عن الاول بضعف السند والدلالة لكونه واردا
في مورد حكم آخر وهو اشتراط العدالة وعدم صحة الرجوع الى الكاذب وعن الثاني و
الثالث بمعارضته بالاخبار التي ذكرنا في جانب الاعلم وهي اقوى لاخصيتها واعتضادها
بالشهرة مع انهما ايضا وردا في مورد حكم آخر مع انهما غير معلوم الصحة وعن الرابع
بمخالفته بالاجماع القاطع مع كونه ضعيف السند وعن الخامس بعدم صحة السند مع
انه ورد في بيان حكم آخر وكذا عن السادس مع ان كون الافضل موثوقا به من حيث
الافتاء مع وجود الاعلم ممنوع الرابع ان التكليف بالرجوع الى الاعلم موقوف على

على امكان ترجيح العامي وهو في حيز المنع والجواب اولاً بمنع الجهالة في حق الطلبة
واما العوام فيمكن معرفتهم بالسماع والتظافر من الطلبة كما في تشخيص المجتهد مع انه
انما يلزم لو قلنا بالوجوب المطلق المستلزم للزوم الفحص الخامس ان التكليف بالرجوع
الى الاعلم مستلزم للحرج العظيم لوجوب الرجوع في حق العوام الى الطلبة وتشخيصه للطلبة
امر عظيم والجواب اولاً بانه انما يلزم لو قلنا بالوجوب المطلق وثانيا بانه لا يكون اصعب
من تشخيص المجتهد من غيره سيما لو اكتفينا بالظن في الاعلمية دون الاجتهاد كما سيجيء
والحاصل في المقام ان وجوب الرجوع الى الاعلم لو كان لاجل اقوائيته فهو لا يكون
وان كان من باب التعبد فلم يكن دليل عليه سيما مطلقا لان المدرك ان كان هو
الاجماع فهو ممنوع سيما في هذه المسائل سيما مع وجود المخالف وان كان هو الاستصحاب
او الاشتغال فقد عرفت فسادهما من معارضتهما بما هو اقوى ولكن التحقيق ان في صورة
عدم كون الظن الشخصي في جانب الادون يتعين تقليد الاعلم لاصالة الاشتغال المعتضدة
ببناء العقلاء بل ذهاب المعظم بل ادعى بعضهم عدم الخلاف فيه بين اصحابنا وكذا بالظن الشخصي
الحاصل من مقبولة عمر بن حنظلة كما مر واستصحاب التخيير وان كان بذاته مقدما على اصالة
الاشتغال لكنه هنا يكون الامر بالعكس لاعتضاده بما مر سلمنا التساوي والتساقط لكون
العقل قاطعا بلزوم تحصيل البراءة اليقينية سلمنا عدم حكمه بذلك لكن الظن الشخصي
التفصيلي والنوعي الحاصل من ذهاب المعظم على اعتباره في بعض المقامات معه
والظن الشخصي الاجمالي والنوعي في بعض المقامات معه وح نثبت وجوب الرجوع
اليه بالدليل الرابع لفرض انتفاء الدليل الشرعي وبطلان سائر الاحتمالات كما هو غير خفي
بقي الكلام في صورة حصول الظن الشخصي في جانب الادون وعدم صحة ما افتى
به الاعلم ولهذا الظن اما ان يكون ناشئا من الدليل المعتبر كما لو رأى تمسك الاعلم بالخبر

الموثق مع كون الموثق عند المقلد غير حجة واما ان يكون من الاسباب التي لم يثبت اعتبارها
كما لو راى موافقة الادون لاعلم آخر ميتا او حصل الظن باعتبار قلة مشاغله وغاية
وسعه دون الاعلم او حصل الظن باعتبار سماعه لاقامة الدليل من الادون على صحة
مذهبه وفساد ما ذهب اليه الاعلم اما الاول فلا ريب في عدم جواز الرجوع الى الاعلم
واما الثاني فالقول بوجوب الرجوع فيها الى الاعلم في غاية الاشكال لعدم ذلك بالدليل
العقلي والتمسك بالشهرة هنا ممنوع لانصراف اطلاقات كلمات القوم الى الصور الغالبة
ولا يكون هنا ملا للاهتمام في كلامهم بالتعليل بالاقرب بحسب الواقع في تقديم الاعلم
يشعر بعدم كون مرادهم هذه الصورة والتمسك بالاجماع المركب ممنوع والتمسك ببناء
العقلاء ممنوع لو لم يدع على خلافه والتمسك بالاخبار ايضا ممنوع لما عرفت من كون
اعتبار المرجحات من باب الظن لا باب التعبد والظن هنا على خلاف غير الاعلم وح يكون
الامر بالعكس لكون الظن في جانب الادون والتمسك بقاعدة الاشتغال ايضا ممنوع لعدم
ثبوت كون اخذ قول الاعلم مبرئا للذمة باحد من الادلة مع جواز كون التفضيل
من باب الظن كما يستفاد من كلام بعضهم بتقديم الموثق او الاعلم لاقربية قوله بالواقع
وكان الواجب ح الرجوع الى الادون لا يقال حصول الظن للعامي غير ممكن لانا نقول
نمنع تحققه بالوجدان بسماعهم من الطلبة مع ان من جملة المقلدين هو الطلبة ولا ريب
في حصول هذا الظن لهم بعد ملاحظتهم ادلة الطرفين لا يقال هذا الظن لا يعتنى به
لانا نقول لم يثبت دليل على عدم اعتباره مع ان الدليل موجود على اعتباره حيث
بطل سائر الاحتمالات من تحصيل العلم والا الظن الاجتهادي والاحتياط وهكذا
وح يحصل التعارض بين الظن النوعي الحاصل من قول الاعلم نظرا الى اعتباره
شرعا وبين الظن الشخصي الحاصل من قول الادون والعقل حاكم بتقديم الثاني

الثاني لا يقال مقتضاء دليل الرابع وجوب الرجوع الى الادون فهو معارض باستصحاب
التخيير المعتضد بالاخبار الدالة على التسوية بين الاعلم وغيره سواء حصل من قولهم
الظن ام لا لانا نقول الاعتضاد غير مسلم لان الادلة الدالة على التسوية لو سلم اعتبارها
فتكون دليلا على عدم وجوب الرجوع الى الاعلم مطلقا والاستصحاب معارض باستصحاب
وجوب الرجوع الى الاعلم وكلاهما معارضان باستصحاب وجوب الرجوع الى الادون
فيما لو فرض الاعتضاد به ثم وجد الاعلم مع كون الظن الشخصي في جانب الادون وهذا
الاستصحاب مقدم على الاستصحابين المفروضين لاعتضاده بالدليل العقلي فتدبر
والحاصل ان في الصورة المفروضة لو لم نقل بتعينه فنقول بكونه طريق الاحتياط
هذا في صورة تخالف الرأيين واما مع التوافق فلو قلنا باشتراط تعيين المجتهد
فيكون كالسابق من لزوم اخذ قول الاعلم في بعض المقامات والادون كذلك والتخيير
في بعض المقامات واما بناء على عدم اشتراط التعيين فياخذ الحكم من غير تعيين
هذا في غير المسبوق بالتقليد واما المسبوق فيجب البقاء على تقليده لما مر من الوجوه
الدالة من الاستصحاب وغيره على عدم جواز الرجوع عن المجتهد بعد التقليد الا
فيما دل الدليل عليه وهو هنا غير موجود واما الشهرة وكلمات الاصحاب فلعدم
انصرافها واما قاعدة الاحتياط فلعدم جريانها لقول بعضهم بوجوب البقاء
واما الدليل العقلي فلعدم تماميته مع وجود الدليل الشرعي اعني الاستصحاب ف
يكون الاستصحاب المعتضد بسائر الوجوه مقتضيا لوجوب البقاء فتدبر ولا فرق
فيما ذكرنا بين العبادات والمعاملات للاجماع المركب ولا فرق ايضا بين من كان باقيا على
اعتقاده بالاعلمية او رجع وصار اعتقاده بكونه ادون في السابق او مساويا وذلك
لما مر في اصالة البراءة في بحث التخيير البدوي والاستمراري فارجع هذا هو المقام

الاول واما المقام الثانى فمقتضى قاعدة الاشتغال هو الوجوب المطلق ولزوم الفحص الفحص
لان معه يحصل القطع بالامتثال بخلاف صورة عدم الفحص ولكن مقتضى استصحاب
التخيير هو الاشتراط وعدم لزوم الفحص لانه كان مقتضيا للتخيير والقدر المخرج
منه هو صورة حصول العلم باعلمية الغير ولكن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب
اخر وهو انا نفرض الاعلم فى السابق ثم فى اللاحق شك فى بقائه على الاعلمية ولا يب
فى لزوم الفحص هنا فحينئذ يصح التمسك بالاستصحاب لاصالة حرمة العمل بالاصول قبل
الفحص واذا ثبت هنا ثبت غيره بظهور الاجماع المركب مع ان الظاهر من
القائلين بوجوب الرجوع الى الاعلم هو الوجوب المطلق ويؤيده الاستقراء
لان الغالب فى الواجبات هو الوجوب المطلق وكيف ما كان لا ينبغى ان يترك
الاحتياط لا يقال اطلاق الادلة المثبتة للتكاليف فيما كان اطلاق فى البين بناء
على اشتراط العلم بالوجه هو عدم الاشتراط بالعلم والقدر الذى ثبت تقييده
بالاعلم هو فى صورة العلم والاصل عدم التقييد الزائد ويثبت غيره فيما
لم يكن اطلاق فى البين بالاجماع المركب لانا نقول التمسك بالاطلاقات من هذه
الجهة محل اشكال لعدم كونها واردا من هذه الجهة جهة هذا الحكم مع ان التقييد الواحد
بالاعلم ثابت والشك انما هو بالمعلوم او النفس الامر ولا يصح التمسك باصالة
عدم التقييد لو اريد بها الاصل الاعتبادى واما لو اريد به الظن والظهور
فهو فى محل المنع وكذا لا يصح التمسك باطلاقات الايات والاخبار من قوله فاسئلوا
الخ وقوله ولولا نفر الخ وقوله من عرف الخ سيما بعد ما قلنا بعدم صحة التمسك بها
على التسوية والفحص بحسب الاشخاص من العوام والطلبة مختلف كما لا يخفى ثم بعد
الفحص ان حصل العلم الشرعى الناشى من اهل الخبرة بلا واسطة او مع واسطة العدلين

88

العدلين فهو المتبع واما ان حصل الظن ففيما امكن تحصيل العلم الشرعي مع عدم لزوم
العسر والحرج فالاكتفاء بالظن مشكل واما مع عدم الامكان او لزوم العسر والحرج
فيتعين لان الامر دائر بين التخيير وتعيين المظنون واصالة الاشتغال يقتضي
الثاني ثم لو قلد وعلم بعد بعدم كونه اعلم او انه دون فيجب البقاء على التقليد
لما مر في مسبوق التقليد فتدبر هذا هو المقام الثاني واما المقام الثالث فالاعلم
له احتمالات الاعلم بحسب القوة والملكة او اكثر الاستنباط او اكثر الحفظ او اكثر
التتبع والظاهر من كلماتهم هو الاول ففي غيره يكون استصحاب التخيير مقتضيا
للتخيير الا انما حصل الظن باقربية الواقعية بما سواه والاحتياط هو الاخذ منه
فتدبر واما وجوب الرجوع الى الاعدل والاورع مع التساوي من حيث العلم
ففيما كانت الاورعية موجبة لحصول الظن بكونه اكثر فحصا واقوى من حيث التحرز
عن الفتوى بما لا يستنبط فلا يخلو من قوة لما مر في الاعلم واما في غيره فمحل الاشكال
لاستصحاب التخيير سيما فيما حصل الظن على خلاف الاورع واما في صورة التعارض بين
الاعلم والاورع فمع الوثوق باحد الطرفين فالاحتياط معه واما مع عدمه فيكون
مخيرا للاستصحاب الذي ذكرناه والحاصل مما ذكرنا انه لو حصل الوثوق باحد المجتهدين
في حكم الله تعالى نوعا او شخصا فهو المتعين من باب الاحتياط وفي صورة التعارض
يكون الوثوق الشخصي مقدما وفي صورة انتفاء الامرين يكون مخيرا فتدبر
هذا تمام الكلام الامر الرابع في ان المشافهة هل تكون شرطا لصحة التقليد
ام لا لا يمكن الاستدلال على اشتراطه بوجوه الاول اصالة حرمة العمل بما وراء
العلم خرج منه المشافهة بقي الباقي تحت الاصل الثاني قاعدة الاحتياط الثالث
ظهور الايات الشريفة كقوله فاسئلوا ولكن الحق عدم الاشتراط وذلك لوجوه

الاول الاجماع القطعي الحاصل من فتوى العلماء بعدم اشتراطه والاجماعات المنقولة
على عدمه الثاني لزوم العسر والحرج على فرض الاشتراط الثالث سيرة القطعية
الرابع الادلة الدالة على اعتبار شهادة العدلين في الموضوعات وح الاصلان
لا يصح التمسك بهما لكونهما من الاصول الفقاهتية يرتفع عند وجود الدليل
واما الاية فلان العلم المذكور لو كان المراد به العلم العقلي فاللازم منه
عدم كفاية المشافهة لعدم حصول العلم العقلي بالحكم من فتوى المجتهد واما لو
كان المراد به العلم الشرعي فهو ايضا علم شرعي لا يكون نافيا له لانه بالرجوع الى
العدلين يصير عالما ويكون خارجا عن تحت الاية الدالة على لزوم السؤال
سيما الاول وعدم وقع الايراد وح يحصل التعارض بينه وبين ما دل على
اعتبار شهادة العدلين والثاني اقوى لاعتضاده بالاستقراء وعمل الاصحاب
مع كونه عاما استغراقيا ولا فرق بين ما لو تمكن من المشافهة ام لا لعموم الادلة
ولكن الاحوط هو الاخذ من المجتهد مشافهة ان امكن سيما فيما كانت الواسطة
عدلا واحدا بل لا ينبغي ان يترك كما اوجبه بعض كالفاضل المقداد وغيره
ثم بعد القول بجواز الواسطة لو حصل العلم الوجداني او الشرعي الحاصل من
شهادة العدلين او العدل الواحد بصدق المضمون او اللفظ كالكتب
بشرط الاعتماد على صحته وعدم التحريف فيه فهو معتبر والا فاللازم عدم اعتبار
الواسطة اصلا لانه اقوى من سائر الوسائط واما اذا لم تفد العلم فلو كانت
الواسطة من الرجوع الى العادل مع عدم شهادة العدلين فهو معتبر لما مر
وقول العادل كالعدلين بالاجماع ونفي العسر والحرج وسيرة المسلمين والاجماع
المنقول من بعض المتاخرين وهل يكون اعتبار قول العدلين من باب الظن

الظن او التعين والحق ان الاسباب المعارضة لو كانت مما تكون معتبرة كالو عارض
قول العادل بعادل اخر فالحق انه من باب الظن الشخصي فلو وجد يتعين العمل به والا
لا يجوز العمل باحدها بل يجب المشافهة او الرجوع الى المرجحات من عادل اخر حتى
يحصل الظن وفي صورة عدم الامكان يمكن العمل بالاصول وهل تكون الظنون
الى جهت العادة باعتبارها معتبرا في اثبات مذهب المفتي او كتابه وصحة كتابه او لا
اشكال مقتضى الاصل هو الثاني ولكن فحوى ما دل على اعتبار العدل الواحد يقتضي
اعتباره ولكن الاحوط مهما امكن تحصيل العلم الشرعي عدم الاكتفاء بذلك بل لا ينبغي ان
يترك واما لو كانت الواسطة فاسقة فلا يخلو من صورة لانه اما ان يحصل القطع بكونه
متحرزا عن الكذب ام لا وعلى الثاني فاما ان يجوز الرجوع الى العادل مع عدم لزوم
العسر والحرج وتكليف ما لا يطاق او يلزم من الرجوع اليه احد الامرين وعلى الثاني
فاما ان يمكنه التقليد من الاعلم او من الميت بدون واسطة الفاسق او لا وعلى الثاني
فاما ان يكون قول الفاسق مفيدا للظن ام لا وعلى فالقول بالجواز لا يخلو من قوة
واما الثاني فلا يجوز الرجوع الى الفاسق الا في بعض الموارد الاجماعية كرجوع
الزوجة الى زوجها في مسائل حيضها او في جميعها والظاهر انه في الجملة اجماعي
كما ادعى الاجماع بعض المتاخرين والدليل على عدم اعتبار قول الفاسق عموم الادلة
الدالة على عدم اعتباره من منطوق اية النباء لكون التبين حقيقة في العلم كما مر
في موضعه ومن ظهور الاجماع والاجماعات المنقولة وعلى الثاني يكون التبيين مع
اخذ القول من الادون وذلك لتعارض الاجماعات المنقولة على عدم اعتبار قول
الفاسق ولزوم الرجوع الى الاعلم والنسبة بينهما عموم من وجه ولكن يكون
اية النباء باقيا على اطلاقه سليما عن المعارض او مؤيدا للاجماعات المنقولة

في عدم اعتبار قول الفاسق وليس وجوب الرجوع الى الاعلم او حرمة الرجوع الى الميت
بمثابته لا يقال يعارضها اطلاقات الخبر الدال على لزوم الرجوع الى الافقه كما مر لان
الاية عند التعارض مقدمة بلا شبهة فتدبر وكذلك الامر في صورة تمكنه من الميت
فتدبر واما في صورة عدم التمكن من الرجوع الى الاعلم او الميت فلو حصل الظن لكونه
متحرزا عن الكذب فلو كان المسائل كثيرا بحيث كان الاحتياط موجبا للعسر فيتعين
العمل بالظن لبطلان سائر الاحتمالات وكذا لو كان قليلا مع عدم امكان الاحتياط واما
مع الامكان فالاحتياط لا ينبغي ان يترك وكذا فيما لو لم يحصل الظن بتحرزه عن الكذب
ولا بعدم التحرز كمجهول الحال واما لو حصل الظن او القطع بعدم تحرزه عن الكذب
فالحق عدم الجواز وحكمه حكم الاشخاص الذين لم يمكنهم الرجوع الى المجتهد ولا بواسطته
ولا فرق فيما ذكرنا من جواز واسطة العدل بين ان يسمع الواسطة مشافهة او بتوسط
عادل اخر لعموم المدارك بل بسبب دعوى الاجماع الى الفاصل العلية وادعى بعض
المتأخرين ايضا لكن يشترط ثبوت العدالة في الوسائط ولا يكفي حسن الظن على اخذ
منه العدل للاصل والاجماع المنقول من بعض المتأخرين الامر الخامس في انه هل
يجوز الفتوى بفتوى المجتهد من عند نفسه من دون نسبته الى المجتهد ام لا و
هل يجوز للمقلد العمل بقوله ام لا اما الاول فالحق انه لا يجوز له الا بالقرينة
المفهمة عن كون قوله حاكيا عن المجتهد المخصوص او المجتهد الذي يجوز تقليده
وان كان غير معين على فرض عدم اشتراط التعيين كما لو كان العوام عالمين بكون عادة
هذا الناقل النقل من فلان المجتهد اما عدم الجواز فلكونه قولا بما لا يعلم والاية
الناهية شاملة له خرج ما لو اشتمل على النسبة بقي الباقي تحت العموم ولكونه تلبيسا
ولظهور الاجماع واما الجواز مع القرينة فلوجود المقتضي تماما على جواز الواسطة

الواسطة وانتفاء المانع لكون القرينة كالتصريح في الافهام واما الثاني
فكذلك ايضا من مجوزات التقليد لو علم بكونه ناقلا من مجتهد مخصوص او ممن
يصح تقليده وان لم يعينه فرضا لعدم اشتراط التعيين واما الاخذ من المجتهد
فيصح ما لم يحصل العلم بعدم كون فتويه من باب استنباطه والاكتفاء بظاهر
الحال واما لو حصل العلم بعدم كون فتويه من استنباطه فحاله كحال الناقل
كما مر وكذا من ياخذ منه الامر السادس في انه هل يشترط في صحة التقليد كون
المجتهد حيا فلا يصح تقليد الميت اصلا او لا يشترط او يكون على التفصيل والمسئلة
محل الاشكال فاعلم ان المسئلة لا تخلو من صور لان التقليد اما ان يكون ابتدائيا او استمراريا
وعلى الثاني فاما ان يكون الرجوع الى الحي او الى الواسطة المعتبرة ممكنا من دون لزوم
العسر والحرج او يكون الرجوع غير ممكن او مستلزما للعسر والحرج وعلى الاول فاما
ان يكون الحي والميت متساويين او مختلفين من حيث الاعلمية والاورعية وعلى
اي منهما فاما ان يكون الظن الشخصي في جانب الحي او الميت فاعلم انهم اختلفوا
في الجواز مطلقا او العدم كذلك او التفصيل على اقوال قول بعدم الجواز مطلقا
وهو منسوب الى المشهور بين الامامية وقول بالجواز كالحي وهو منسوب
الى اكثر العامة كالامام الفخر الرازي وبعض الامامية كالسيد السند السيد نعمة الله
وصاحب المنهاج وبعض المتاخرين وقول بالتفصيل بين الابتدائي والاستمراري
نسب الى بعض المتاخرين كالسيد السند السيد صدر الدين في شرح الوافية
وشاع هذا القول بين متاخري المتاخرين القريب من عصرنا وقول بالتفصيل
بين ما وجد الحي وغيره بالجواز في الثاني دون الاول حكي هذا عن بعض المحققين
انه حكاه عن والده اعلا مقره عن الفاضل المقداد في شرح المبادي وعبارته

المحكية بعد ما قال باشتراط المشافهة وعدم جواز الرجوع الى الحاكي لو وجد المجتهد تمكن
قال فان حكي عن المجتهد الحي تعين الاخذ بقوله وان لم يوجد تعين الاخذ من كتب
الماضين ونسب هذا ايضا الى الشيخ علي بن هلال والشيخ ركن الدين محمد بن
علي الجرجاني ومنها التفصيل بين ما لو حصل الظن الشخصي بفتواه او الاعتماد على
كونه مجوزا للاخذ كالعوام القاصرين الذين يرجعون الى ابائهم وبين ما لو حصل
ما ذكرنا في الحي وبين عدمه في احد الطرفين بالجواز في الاول والثالث دون
الثاني لكن الجواز في الاول انما هو في ضمن الوجوب العيني وفي الثاني في التخيير
يظهر هذا من المحقق القمي اعلى الله مقامه وقيل بالتفصيل بين ما لو كان المجتهد
ممن افتى بمنطوق الروايات صريحة او ظاهرة واضحة دون الافراد الخفية واللوازم الغير
البينة كالصدوقين وجماعة من القدماء وغيرهم ممن يعمل بكلها بالجواز في الاول
سواء كان حيا او ميتا دون الثاني مطلقا سواء كان حيا او ميتا نسب هذا الى الوافية
ونسب منها القول بالجواز الى الصدوق حيث قال وايضا ابن بابويه صرح بجواز
العمل على فتوى لا يحضره الفقيه مع انه كثيرا ما ينقل فتاوى ابيه وهو ظاهر في عمله بقول
ابيه ونسب ايضا الى شيخ الحر وعبارته المنقولة اهل حكم شرعي وجد به نص خاص
جزئي معتمد عليه او اصل محكم كذلك ويمكن ان يفهم منه الحكم الجزئي كل ما كان له
ذوق مستقيم فهو واجب الاتباع سواء كان المفتي بذلك حيا او ميتا او لا اشتباه
بالموت والحيوة في ذلك وهو الظاهر من فاضل القاساني وغيره من بعض
الاخباريين وربما يمكن استفادة تفصيل اخر من بعض شروح الجعفرية بعد
اختياره عدم الجواز قال في مقام الايراد على المفصل بين ما وجد الحي و
غيره ولا يخفى ان بعد اقامة الدليل على ان الميت لا قول له لم يجز العمل بقوله

بقوله مطلقا والآجاز لم مطلقا لوجب ترجيح الاعلم فلا مجال للتفصيل بل هو
متحقق لان القائلين بجواز تقليد الميت هنا بعدم شرطية الحيوة مطلقا ولو
كان ممن عمل بمظنون الدلالة بعد انضمام هذا الى الحجب السابق في ادعاء عدم الخلاف
في وجوب تقليد الاعلم يكون لانه مد القول بالتفصيل في وجوب الرجوع الى
الميت لو كان اعلم من الحي فتدبر وهذا نعم وجوه الاول اصالة حرمة العمل بما وراء
العلم والتقليد امر شرعي خرج منه الحي واما الميت فلم يثبت فيكون باقيا تحت
الاصل لا يقال الاصل غير مسلم لان المدرك ان كان هو العقل بعد الانسداد
لا يفرق بين الظنون لانتفاء المرجح الشرعي ح ببطلان الحكم يتعين وجوب العمل
بكلها فان قلت لو كان كذلك لوجب العمل بالقياس لبطلان التخصيص في الدليل
العقلي قلت حكم العقل بلزوم اخذ الراجح عنده انما هو تعليقي مشروط بانتفاء
المرجح الشرعي بعدم كون الراجح عنده مرجوحا عند الشارع وبعد ما تحقق
الاجماع على حرمة العمل بالقياس يكون المرجح ثابتا ولا يجري معه قاعدة الحكم
ولا يكون العقل حاكما هنا اذا كان المدرك هو العقل واما اذا كان المدرك
هو الشرع اعني العمومات فهي ظنية مستلزم للدور مع انها مخصصة بالتقليد اجماعا
وهو امر مجمل لجواز كون الخارج هو اخذ القول ممن يحصل الظن بفتواه
ولجواز كون الخارج هو الاخذ من الحي ولجواز كون الخارج هو الاخذ
من مستنبطات المجتهد واذا كان مجملا فلا يصح التمسك بالعمومات المخصصة
بالمجمل في مورد الاجمال فان قلت خروج الحي ببعض افراده يقيني والاصل
عدم التخصيص قلت الاصل غير جار هنا للقطع بحدوث التخصيص الواحد
مع الشك في المخصص وبعد لا يجري الاصل وعلى فرض تسليم اثباته حجيتها

في القدر المجمل لكنه انما هو بامور ظنية ويلزم من الاستدلال به الدور لانا نقول
العقل والشرع منطبقان على حرمة العمل بما وراء العلم اما الاول فلان العقل بعد
الانسداد انما يحكم بالعمل بالظن لا لاجل كون الظن من حيث هو حجة واجب العمل بل
انما هو لاجل ان تركه موجب للمحذور فمتى ارتفع المحذور من العمل ببعض الاسباب
متيقن العمل كالمجتهد الحي لا يكون حاكما بالعمل بما سواه واما الثاني فلان عمومات
الكتاب وان كانت ظنية الارادة لكن هذا الظن انما هو من الظنون الخاصة
فلا يلزم من التمسك بها الدور واما ما ذكره من تخصيصه بالمجمل ولا يصح التمسك باصالة
عدم التخصيص مدفوع بان حجية اصالة الحقيقة لا يكون من باب اصالة عدم القرينة
كلية بل تكون في بعض الموارد من باب القاعدة واما من باب الوصف او من باب
التعبد كما في القرائن المنفصلة لا يكون مشروطا بظهور عدم المعارض بل يكفي عدم
ظهور المعارض وما ذكره من ان اثبات الحجية انما هو بالظنون ويلزم من التمسك
به الدور مدفوع بان الحجية انما بالامارات العرفية لطريق العرف والعقلاء وهي
من الظنون الخاصة وحجيتها اجماعية فلا يلزم من التمسك بها الظن المقطوع الحجية
لاثبات الظن المشكوك الحجية الدور نعم يرد على التمسك بالاصل بمنع خروج الحي
على الاطلاق لان القدر المتيقن الخروج ومورد الاجماع انما هو جواز الرجوع
الى الحي اذا كان اعلم مع عدم حصول الظن الشخصي على خلافه واما اذا كان الميت
اعلم ممكن الحي اذعن فلا نم خروج الحي لما عرفت في الاقوال من القول بوجوب
الرجوع الى الاعلم وح نقطع بجواز التقليد وعدم وجوب الاجتهاد العيني وعدم
لزوم تحصيل العلم بالادلة النافية له من لزوم العسر والحرج والتكليف بما لا يطاق
والامر دائر بين الرجوع الى الحي لاحتمال كون المناط هو الحيوة وبين الرجوع الى
الاعلم الميت لاحتمال كون المناط هو الاعلمية كما يستفاد من قول بعض ويحتمل التخيير

التخيير لاحتمال كون المناط هو الاستنباط ممن له الملكة وح نقول باب العلم المرئي
منسد والتكليف ثابت وتحصيل العلم او الاجتهاد العيني باطل والاحتياط كذلك
والتبعيض ايضا كذلك الى اخر الاحتمال ومع ابطال الكل يتعين العمل بالظن وهو
فى جانب الميت فيجب اخذه سلمنا عدم الاطلاع على قول من قال بوجوب الرجوع
الى الاعلم لو كان ميتا لكن لم يتحقق الاجماع لنا على وجوب الرجوع او جوازه الى الحى
اذا كان ادون فاذن يحتمل وجوب الرجوع الى الاعلم ويحتمل وجوب الرجوع
الى الادون لا يقال ادعى الشهيد فى بعض اسئلة الاجماع على عدم وجوب
الرجوع الى الميت ولو كان اعلم لانا نقول قد اجاب عنه السيد السند السيد
نعمة الله بمنع الاجماع وتسليم وجوب الرجوع اليه عند من لا يرى التسوية بين
الاعلم وغيره مع انه لا يفيد الا الظن ولا يحصل منه القطع لنا غاية ما فى الباب
حصول الظن منه ومن اطلاق الشهرة المحكية او الاجماع المنقول من بعض بتعين الرجوع
الى الادون وهو مع امكان منع انصرافه الى المقام وامكان معارضته بهذا الاطلاق
باطلاقات الاجماعات المنقولة على وجوب الرجوع الى الاعلم من غير تقييد بالحيوة
فى بعض العبارات والنسبة عموم من وجه مع امكان منع حجيته هنا لعدم افادة الظن
لما سيجئ من فساد مدارك المجمعين مدفوع بان غاية افادة الظن باعتبار قول الحى و
عدم اعتبار قول الميت والاصل ينفيه ولم يكن هذا الظن حجة بدليل شرعى كما انه ينفيه
ينفى حجية الظن الحاصل من قول الميت الاعلم والاضطرار يقتضى العمل باحد الظنين
والمتعين هو اخذ الظن الحاصل من قول الاعلم لكونه مسئلة فرعية واخذ الظن فيه
اهون من اخذ الظن بالاعتبار وعدمه الذى هو من المسائل الكلامية او الاصولية
مع ان فى تعارض الظن الشخصى والنوعى يكون الاول مقدما كما حقق فى حجية

المظنة سلمنا عدم كونه اقوى عـ لكن لم يثبت اقوائيته جانب المقابل واذن يجى التخير
سلمنا كون جواز الرجوع الى التعدد اجماعيا لكن لم يثبت الاجماع على عدم جواز الرجوع
الى الاعلم للميت والاصل وان كان مقتضيا عدم العمل به لكن نخرج به بدليل شرعى
قطعى الاعتبار وهو الاستصحاب لان المجتهدين المتساويين فى زمان حيواتهما
كان المقلد مخيرا فى الرجوع الى مستنبطات ايهما شاء ثم بعد زوال الحيوة يحصل الشك
فى ارتفاع التخيير وبقائه والاصل هو الثانى حتى يثبت كون الحيوة شرطا بدليل شرعى
قاطع والمفروض عدمه وهذا الاستصحاب مقدم على اصالة حرمة العمل بما وراء العلم
والالزم عدم حجية الاستصحاب راسا لكونه لكونه غير مفيد للعلم مطلقا واذا ثبت
الجواز فى هذا القسم نثبت فى غيره بالاجماع المركب وهذا الاستصحاب اما ان يكون
يمنع حجيته راسا او يمنع حجيته لكونه شكا فى المقتضى باعتبار زوال الحيوة او يمنع حجيته
لكونه استصحاب حال الاجماع او يمنع جريانه باعتبار انتفاء الموضوع اما من كون
الحيوة جزء او شرطا او من انتفاء الاعتقاد لكونه حالا فى البدن ويتلاشى بتلاشيه
او باعتبار رجوعه لاطلاعه على خطائه كما يشهد به قوله عم الناس نيام اذا ماتوا
تنبهوا فيكون كالمجتهد الذى رجع او يمنع حجيته لكونه تعليقيا او باعتبار منع
اى القدر المتيقن من الجواز هو الجواز بالنسبة الى الاعمال فى زمان حيوته او لمعارضته
معارضته بقاعدة الاحتياط وهى مقدم لاعتضادها بالشهرة والاجماعات
المنقولة وكلها فاسد لايصدر عمن له بصيرة فى الفن اما الاول والثانى والثالث
تقدم وجهه فى الاستصحاب واما الرابع فلان الحيوة لم يثبت جزئيتها ولا شرطيتها
جزء باصل من الادلة لامن الاجماع لكون المسئلة اى تقليد الميت خلافيا ولا من
الكتاب من قوله فاسئلوا الخ للاجماع على عدم اشتراط المشافهة وقد مر فى السابق

93

السابق عدم دلالته عليه مع انا نفرض فيمن سئل عن المجتهدين فى زمان حيوتهما وثبت
التخيير فى حقه ثم قبل العمل مات احدهما وانما الاستصحاب يقتضى بقاء التخيير فيه واذا
ثبت الجواز فى ذلك ثبت الجواز فى غيره مما لم يلحق بالاجماع المركب وسيجيء توضيحه
فى مقام الاستدلال بها من القائلين بمنع الجواز ولا من السنة ولا من العقل غاية
ما فى الباب ان التخيير فى الرجوع الى المستنبطات ثبت فى هذا الحال وقلنا ان الاحتياط
فى التقليد البدوى كما بالنسبة الى من بلغ حد البلوغ وان اقتضت الشرطية لكنها انما تقتضى
تثبت الحكم الظاهرى عند الاستصحاب النافى للشرطية اي فقاهتى يقتضى عدمها وعند
التعارض يكون الاستصحاب مقدما كما مر غير مرة واما الخامس فلان الاعتقاد حال
فى نفس الناطقة لان الادراكات انما هو من صفات النفس لا من الجسم وهو قائم
بها لا حال به ولا ريب ان المحل اعنى النفس الناطقة لا تنعدم بانعدام الهيكل
المحسوس كما يشهد به بعض الادلة كقوله خلقتم للبقاء لا للفناء وكذا الاخبار الدالة
على ان من مات بين التحصيل يجعل الله تعالى له ملكا يعلمه فى القبر وكذا الاخبار الدالة
على كون علماء الامة كانبياء بنى اسرائيل ولا ريب فى بقائهم فحجية قولهم ظلّ لذلك
قول العلماء وكذا الاخبار الدالة على كون مدادهم افضل من دماء الشهداء ولا ريب
فى كون الشهيد حيا كما يدل عليه الاية مضمونه احسبتم اموات بل احياء الخ ولو
سلم عدم الدليل على بقائها لم نكن على انعدامها والاصل بقاء الموضوع والحكم معا
مع ان على فرض تسليم انتفاء الاعتقادات يمنع كونها جزء للموضوع بل هو علة لتعلق
الحكم وكون بقائه شرطا لجواز الرجوع مطلقا ممنوع وثبوته فى بعض الموارد كما لو
رجع الحى عن فتواه لا يستلزم ثبوته هنا وح يثبت بقاء الحكم بالاستصحاب
والقياس مطروح فى الشريعة واما السادس فانا لا نمنع حجيته ويمنع علمه بحجيته

ويمنع علمنا باطلاعه على خطائه وثانيا بفرض الكلام في المجتهد الذي اجتهد في المسائل
القليلة كالعشرة وثبت للمقلد جواز الاخذ منه فيها ولا ريب في عدم خطائه في
هذه الصور القليلة لجواز كون ظنونه القليلة مطابقة للواقع نعم في المجتهد
الذي استنبط المسائل الكثيرة مطابقة جميع ظنونه بعيد واما فيما ذكرنا فلم يكن
بعيدا وح يكون الاستصحاب فيه جاريا من غير معارض واذا ثبت في ذلك ثبت
غيره بالاجماع المركب وثالثا بالنقض وفرض الكلام في المجتهد الحي الذي استنبط
اغلب المسائل وعمر بعده ستين سنة ثم جدد النظر ولا ريب في بعد عدم رجوعه
ولو في مسائل قليلة واللازم من كلام المانع عدم جواز البقاء على تقليد هذا
المجتهد وعدم جواز الرجوع الى مستنبطاته السابقة وهو خلاف الاجماع و
الضرورة والجواب الجواب ورابعا بالحل بعد تسليم علمنا برجوعه واطلاعه على
خطائه وهو ان غايته يصير من باب شبهة القليل في الكثير ولا يجب الاجتناب
لا يقال بعد الموت يكون لهم حالة شهودية ولا يكون علمهم بالاشياء هو العلم
الحاصل من الادلة الظنية ولا ريب ان الموضوع كان هو الثاني لا الاول وهو منتف
هنا لانا نقول مع انه ممنوع مدفوع اولا بالنقض وهو انه لو كان كذلك يلزم عدم
جواز الرجوع الى المجتهد الذي حصل له التجدد مع صيرورته اقوى ملكة لتغير
الموضوع وثانيا بالحل فهو ان كيفية الاستنباط لم تكن موضوعا ولا جزء للموضوع
بل هو علة للحكم وارتفاعه لا يستلزم ارتفاعه كما مر غير مرة واما السابع فلانه
قد حققنا الاستصحاب من كونه حجة سواء كان تعليقيا او تنجيزيا بشرط تحقق
المعلق عليه في الاول وهو هنا موجود لان التخيير قد ثبت للمقلد ان حصل
الاحتياج مع انا نمنع كونه تعليقيا في جميع الصور منها ما تقدم من لو اخذ لاجل

لاجل الاحتياج ثم مات واما الثامن فقد مر الجواب عنه في اصالة البراءة في مبحث
التخيير مع انه يمكن منع كون التقليد هو تطبيق العمل بل هو اخذ قول الغير وهو شئ
واحد واما التاسع فاولا بمعارضة هذه الشهرة في مسئلة الاصولية اعني عدم اعتبار
قول الميت بالشهرة في المسئلة الفرعية في بعض الموارد كما لو انحصر الحي بمن خالف
المشهور في المسائل الخاصة وبعد التعارض لو لم يكن الظن الشخصي مفيدا لا يكون
النوعي كذلك فاذن تساويا وتساقطا ويكون الاستصحاب مقدما على قاعدة الاحتياط
وثانيا بان الشهرة انما حصلت من فتاوى الاموات فلو افادت الظن بناء على ثبوت
القول وبقائه لهم فينفسد التمسك بهذه الشهرة المستندة بعدم القول لهم لكون
هذه الشهرة من الاموات ولو لم يكن لهم قول فلا يفيد الظن لعدم بقاء هذا القول
اعني عدم اعتبار قول الميت لهم بعد الموت وح لا يصح الاعتماد عليه مع ان مقتضى
كلامهم من تحقق الشهرة على عدم اعتبار قول الاموات يقتضي عدم اعتبار هذه
الشهرة لكونها من الاموات فلا تفيد الظن بعدم اعتبار قول الاموات وثالثا بانها
لا تكون مفيدة للظن في المقام نفسا ومداركهم ولو سلم افادتها الظن يمكن منع كون
كون هذا الظن مرجحا فتدبر ورابعا بمعارضتها بما ذكرنا من الاخبار الدالة على كون
العلماء كانبياء بني اسرائيل لعدم الريب في حجية اقوالهم بعد الموت وكذا قول
العلماء ولعدم الترجيح معها ومع الشهرة في المسئلة الفرعية كما ذكرنا لم يكن الامر بالعكس
وح يكون الاستصحاب مقتضيا للتخيير مقدما على قاعدة الاشتغال لا يقال ان
هذا الاستصحاب معارض باستصحاب آخر وهو استصحاب وجوب الرجوع الى
الحي فيما لو كان الحي اعلم من الميت في زمان حياته وكان الواجب على المكلف الرجوع
اليه دون الميت ثم صار اعلم من الميت والاصل بقاء الوجوب واذا ثبت في ذلك
ثبت في غيره بالاجماع المركب لانا نقول انه معارض بالمثل وهو فيما كان الميت في زمانه

يكون الاصل بقاء الاحياء وبعد الموت يكون الاصل بقاء

اعلم وكان الوجوب الرجوع اليه لان ما دعى سائر الاحياء وبعد الموت ... ان ثبت في ذلك يثبت غيره بالاجماع المركب

الوجوب البدوي الميت الادون وان اثبت في ذلك يثبت غيره بالاجماع المركب

وح يحصل التعارض ح يكون الاستصحاب الذي كونا سليما عن المعارض مع التنزل وسلمنا

تقديد وكون الميت باقيا عن الاصل لكنه يتم فيما لو وجد الحي مع عدم كون الرجوع

اليه او بواسطته المعتبرة مستلزما للعسر واما معه فلا يتم لوجوب الرجوع الى الميت

لضرورة ثبوت التكليف وكونه اشد من العمل بقول الميت لكون الاول مستلزما

للخروج عن الدين والهرج والمرج والضرورة قائمة على بطلانه وحرمة العمل بقول الميت

لم يثبت بدليل قاطع في اصله كيف هذا والاحتياط بالحال الى اخر الاحتمال الاستر ويتعين

العمل بالظن وهو مقدم على الظن الحاصل من القياسات الكون حرمتها ضروريا واجماعية

دون الاول وكذا فيما يمكن الواسطة من الحي معتبرة كالفاسق مع عدم تمكن الرجوع الى

العالم او من يعلم بكونه متحرزا عن الكذب وذلك لكون الرجوع الى الفاسق حرمته ثابتا

بالنص بخلاف قول الميت لان غايته الشهرة والاجماع المنقول والاعتبارات التي تسلم

لكونه اقل القبيح وكذلك لا يتم بالنسبة الى المسبوق بالتقليد لعدم جريان قاعدة

الاشتغال لذهاب جمع الى وجوب البقاء وذهاب بعض اخر الى وجوب الرجوع

وذهاب بعض اخر الى التخيير وح لا يكون الرجوع الى الحي مبرئ للذمة لاحتمال وجوب

البقاء والشهرة منه لو سلم لم تكن حجة لكونها مفيدة للظن والاصل فيه الحرمة

وح التكليف ثابت جزما والتقليد يجب بالاتفاق ولا يكون قول الحي مبرئ

يقينا وبه لا يصح التمسك باصالة حرمة العمل بما وراء العلم على نفي وجوب البقاء

للزوم التكليف لكون الرجوع ايضا غير علمي فان الاصل الا العمل بالاستصحاب لو كان

البقاء على اعتباره او العمل بالظن الشخصي ان امكن والتخيير فيما لم يكن على فرض عدم

اعتبار الاستصحاب هذا هو الوجه الاول الوجه الثاني ان الاصل وتقريره ان

ان الاصل في الاجتهاد هو العيني وقد رفعنا اليد عن هذا الاصل بلزوم العسر والحرج
وهما يرتفعان بالعمل بقول الحي ويكون قول الاموات من غير دليل فيكون باقيا تحت
الاصل والجواب الجواب بعين ما ذكر في السابق وتوضيحه في الجملة ان العسر انما يقتضي
جواز التقليد ولا دليل على جواز قول الحي على الاطلاق لولا غاية ما في الباب تحقق
الامور الظنية وهي لم تكن معتبرة بتسليمك مع انها معارضة بالظن الحاصل من قول الميت
لو كان اعلم او موافقا للشهرة وثانيا بمنع وجوب الرجوع اليه مطلقا لعدم الدليل عليه
الا ان الامور الظنية الغير المعتبرة المعارضة بمثلها وقاعدة الاشتغال على فرض تسليم ثبوت
الجواز معارضة بالاستصحاب وهو مقدم وثالثا بانه لا يتم فيما لم يكن موجودا او بقدر
من به الكفاية وهو ورابعا بانه لا يتم بالنسبة الى المسبوق بالتقليد الثالث قاعدة
الاشتغال وهي ان قول الحي مبرئ للذمة بخلاف قول الميت فيجب الاول لوجوب
تحصيل القطع بالامتثال والجواب الجواب بعين ما مر الرابع الاية الشريفة فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وجه الاستدلال ظاهر لظهورها في اشتراط المشافهة
وهي في الميت منتفية والجواب ان دلالتها على المشافهة ممنوعة كما مر وعدم ينفي
لزوم العمل بقول الحي لكون دلالته عليه من باب الالتزام وهو موقوف على اعتبار
اللزوم وثانيا بمخالفته للادلة الدالة على عدم اشتراط كفاية العلم الشرعي كما مر
وهو هنا حاصل باستصحاب جواز الرجوع الى مستنبطاته الثابت في حال حيوته
وثالثا بانا نفرض الكلام فيمن اخذ المسائل من الحي مع عدم اعتباره في فقه وعدم
صدور العمل على وجهه ثم مات المجتهد فيكون مقتضى الاية عدم وجوب السؤال لسقوطه
الامر ولكونه عالما غايته عدم العلم في المسئلة الاصولية لنفي جواز العمل بقول هذا
ويجب علينا السؤال في هذه المسئلة من اهل العلم وهم لما يعلموا سقوط الامر فيها

سئل بعضهم بالجواز واذا ثبت الجواز في ذلك ثبت في غيره بالاجماع المركب والقائل

بالفرق لو كان انما هو في المسبوق وغير المسبوق والمراد بالمسبوق هو التقليد الملتزم

الذي ثبت عدم جواز الرجوع معه في زمان الحيوة وهو لا يحصل بمحض الاخذ بل

الملتزم اما ان يكون هو العمل او الاختيار والمفروض هنا انتفائهما هنا مع الانتقال الا نم

سقوط الامر لان المتبادر من الاية هو السؤال لاجل العمل ومعه يكون الاختيار ثابتا لانا

نقول هذا ممنوع والا لزم السؤال ثانيا لو لم ياخذ لاجل العمل بل اخذ لغيره كالتدريس

مع ان الاخذ لاجل العمل لا يكون منحصرا باختيار لجواز ان يسئل لاجل العمل لكن لا العمل

بقول هذا المجتهد المخصوص بل بما اسهل ثم يسئل من مجتهد اخر حتى يختار احدهما ولا ريب

انه في هذه الصورة لم يتحقق الاختيار الخاص فلم يتحقق الملتزم واذا ثبت سقوط

الامر في مثله يثبت غيره بالاجماع المركب لا يقال المفروض الكلام فيمن لم يسئل حتى مات

فيجب عليه السؤال عن الحي بمقتضى الاية ولا يجوز السؤال من الميت لانتفاء للثاني فهو

واذا ثبت في ذلك ثبت غيره بالاجماع المركب قلت سلمنا التعارض بين الموردين

واذن سقط التمسك بالاية بالاية الثاني ما رواه ابن السراج عن علي بن محبوب

انه سئل عن المعصوم ع تبقى الارض بلا عالم حي ظاهر يفزع اليه الناس في حلالهم

وحرامهم قال ع انه لا يعبد الله وجه الاستدلال انه يستفاد من الحديث انه لا يصح

العبادة بلا عالم حي ويكون مفهومه ان صحة العبادة مشروطة بوجود العالم الحي خرج

صورة عدم امكانه بقي الباقي تحت الاطلاق والجواب اولا بان الظاهر ان المراد

بالعالم هو الامام كما يدل عليه من خبر اخر بلا عالم حي ظاهر ثم لو سلمنا شموله لكل عالم

لكن لا يصح الاستدلال لان قوله لا يعبد الله معناه الحقيقي والمنطوق هو نفي تحقق

العبادة بلا عالم حي وهو كذب بينه لتحققها بدونه ضرورة ووجدانا مع انه على هذا

هذا لا يدل على انها لو تحققت لم تكن صحيحة حتى يثبت توقف صحتها على الحي ولو اغمض
عن الحقيق فلا بد من التصرف وهو امور الاول الحمل على عدم وجوب العبادة بدون العالم
الحي الثاني الحمل على الحرمة الثالث الحمل على عدم الصحة الرابع الحمل على عدم الكمال الخامس
ارتكاب التقييد اعني بعد وجود العالم العامل الذي يعظ الناس وينصحهم ويامرهم
بالمعروف وينهاهم عن المنكر فلا تتحقق العبادة غالبا من غلبة الشقاوة والنفس الامارة
لا مع وجود العالم الحي الواعظ والنصيحة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وعن والسياسات
نعم ترك اكثر الواجبات كالمسائل وغيرها من اغلب الجهال وكذا اتيان المحرمات كيف
لو انتفت هذه الامور وما سوى الاخير كلها خلاف الاجماع للاجماع والعقل القاطع
بثبوت التكليف لو فرض انتفاء العالم الحي ووجوب اتيانها باقوال الاموات وصحتها
على فرض الاتيان وكمالها على فرض اتيانها بالشرائط واذا كان المتحقق اعني الحمل على عدم
الصحة مخالفا للاجماع فينتفي التمسك بالمفهوم لان اعتبار اللازم اعني هو متوقف
على اعتبار الملزوم مع ان على فرض صحة التمسك يكون المفهوم ان صحة العبادات مشروطة
بوجود الحي وهو حجة لا الا بالاخبار اعني كونها مشروطة بالاخذ من الحي وهو
لا يصح مع صدق الحديث تبقى الارض بلا عالم حي الظاهر في نفي وجوده لا في نفي الاخذ
منه والاخبار بلا اخذ من حي مع انه خلاف الاصل لا يناسب هذا مع قوله تبقى
الارض واذا الحمل على الاخير كما هو المتبادر في العرف مبالغة المنقصة المترتبة على
وجود العالم فلا يكون دالا على كون الصحة مشروطة بوجود الحي او الاخذ منه ولا ريب
ان حمل الحديث على هذا اولى من حمله على نفي الصحة وذلك لكونه متبادرا في العرف
ولكونه تقييدا بخلاف الحمل على نفي الصحة لكونه مجازا مع كونه مخالفا للاجماع فيكون مطروحا
وهو مستلزم طرح مفهوم مع ان على فرض عدم الطرح مستلزم للاضمار والتقييد

في المفهوم ومع ذلك لا يكون مناسبا لقول السائل حق الدعوى سلمنا عدم اولوية
ما ذكرنا ولا يستلزم عدم اولوية العكس واذا سقط الاستدلال سلمنا اولوية
لكنه خبر واحد لا يكون معتبرا في المسائل السادس بعض الاخبار الدالة على الرجوع
في معالم الدين الى يونس ابن عبد الرحمن وزرارة ومحمد ابن مسلم وامثالهم دال جواز
الرجوع الى الميت لا شك في ان الاصول الصادرة من بعض الرواة كالاموات كانت
موجودة وما امر عم بالاحياء بالامر الظاهر في الوجوب العيني والجواب انه
من قبيل حكايات الاحوال لجواز كون الامر بالرجوع الى الاشخاص الخاصة اما لكونهم
كونها اعلم او لكون اسباب الاختلاف من التقية وغيرها في رواياته اقل من
الاخر وجواز عدم تمكن السائلين لفهم الاصول الاموات او عدم وجودها عندهم
وجواز عدم الرجوع الى الاموات واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال مع انا نقطع بان
الحي في زمانه عم لا يكون منحصرا بيونس مع ان الامر ظاهر في الوجوب العيني وهو
فاسد بناء للاجماع على التخيير فلا بد من الصرف الى الوجوب التخييري او لاجل خصوصية
خارجية من الاعلمية وغيرها كما ذكرنا فتدبر السابع ان تقليد الميت اما ان يكون
بتقليد الميت او الحي وعلى الاول يلزم الدور وعلى الثاني لا ثمرة لرجوعه الى الحي والجواب
اولا بانا نختار الشق الاول فلا يكون دورا لان الاخذ من الميت في جواز تقليد
الميت في الفروع لا يكون من باب التقليد حتى يلزم الدور بل يكون من باب الاعتماد
كما لو فرضنا الاشتباه في النبي والامامة لاحد من العوام مع عدم تمكنه بتحصيل
العلم لانتفاء المعجزة القاهرة والضرورة والتواتر مع حصول الاختلاف بين
العلماء مع عدم تمكنه من الفهم في الاخبار والقران ولا ريب في انه يحرم عليه
التقليد بل يجب الرجوع الى من يعتمد عليه عقلا و ذهب الى ان يحصل وبعد

وبعد حصول الاطمينان بقلبه فى الفروع ولا يلزم العسر ثانياً بانا نختار
الشق الثانى وقوله لا ثمرة له ممنوع بان موجوده يملأ ما بين الارض والسماء لانه
يقلد الحى فى المسئلة الواحدة الاصولية ويقلد الميت فى الفروع المتكثرة ويرتفع عنه
الصعوبة والعسر ح انه لو اخذ من الميت ح يكون عباداته صحيحة وعلى فرض عدم الجواز
يلزمهم الرجوع الى الحى فى المسائل الفرعية المتكثرة ولو اخذ من الميت ولو فى مسئلة
يكون عباداته فاسدة الثالث السيرة المتحققة من بعد الشريعة الى الان وللجواب بانها
فى الاستمرارية على عدم الرجوع وكذا فى الابتداء لم يتحقق السؤال وعدم الملزوم
من العمل او الاختيار واما فى غيرهما فلو سلم فبان عمل العوام انما نشأ من عدم
تمكنهم الى فهم كتب الاموات وليست المسئلة بديهيا فيضطرون الى الرجوع
والسؤال فى الجواز والعدم ورجوعهم اما الى نفس المجتهد او المقلد لهو هما
يحرمان تقليد الميت فيتبعهما فهذه السيرة انما تكون بعد ثبوت الحكم الشرعى
اجتهاداً للمجتهد وتقليداً للمقلد وهذا فى الحقيقة يرجع الى تنوير العلماء
من حيث الاجماع المحقق المنقول وسيجئ حالهما نعم لو كان بناؤهم على الرجوع
الى الحى فى المسائل الفرعية من باب الجبلة الذاتية فهو حجة وليس فى المقام
كذلك ولذا يسئلون عن جواز تقليد الميت ثم يعملون بعد السؤال التاسع
انه اما ان يكون للمجتهد قول بعد موته او لا وعلى الثانى الامر واضح وعلى الاول
فاما ان يكون قولهم معتبراً ام لا وعلى الثانى الامر واضح وعلى الاول يلزم من
اعتبار قولهم عدم جواز تقليدهم لانهم يعدم جواز تقليد الميت
مع ان المستفاد من كلامك وجوب تقليد الميت وجوازه ان كان الملم
وح اما ان يكون المناط هو الاعلمية وكان الاموات اعلم من الاحياء فيحرم

منه عدم جواز الرجوع الى الميت لكونهم مصرحين بذلك فيجب العمل بقولهم
من عدم الجواز لكونهم اعلم وان لم يكن الاموات اعلم فلا ثمرة للكلام لعدم وجود
الموضوع مع ان الميت لو قال في زمان حيوته لا يجوز تقليدي بعد مماتي فالعمل
بقوله بعد مماته لو سئل الله تعالى عنه فكيف يمكنه الجواب باني عملت على قول فلان
مع انه لم يجوز في حقه والجواب عن الاول فاولا المعارضة وهو ان للميت
اما ان يكون له قول ام لا وعلى الثاني فلا يصح الاعتماد على هذا القول منه وح ايض
فيسقط الاستدلال بقوله على عدم جواز رجوعه اليه بل اللازم الرجوع الى
مجتهد اخر وثانيا بانا نختار ان له قولا وانه معتبر وما ذكر من انه يلزم ح عدم جواز
الرجوع اليهم لنصهم بذلك ممنوع لان هذا كما يكون قولا لهم كذلك فتواهم
في المسائل الفرعية قول لهم وترجيح احدهما على الاخر ليس الا الحكم بلا مرجح هو
الدليل الاخر وثالثا بانا نثبت الترجيح في قولهم في المسائل الفرعية لانه ظن
متعلق بالمسئلة الفرعية وقولهم بعدم الجواز ظن متعلق بالمسئلة الاصولية
اوالكلام فيه والعمل بالظن في الاول اهون من العمل بالظن في الثاني مع ان
الجواز نثبت ترجيحه بدليل شرعي اعني الاستصحاب وكذا بالدليل العقلي فيما
لو كان الميت اعلم مع عدم وجود الدليل الشرعي على تعيين الحي في هذه الصورة
كما مر ويجي زيادة التوضيح مع انا نقول هذا انما يتم فيما كان المقلد مقلدا
للميت في جواز العمل بقول الميت واما لو قلد الحي في هذه المسئلة فلا يتم
وعن الثاني فاولا بانا نختار كون الاموات اعلم وما ذكر من لزوم عدم جواز
العمل بقولهم لكونهم مصرحين بذلك مع كونهم اعلم ممنوع لان الاعلمية في
المسئلة الفرعية لا يستلزم الاعلمية في المسئلة الاصولية وثانيا بتسليم الاستلزام

الاستلزام لكن اخذ قوله في الثاني بعد العدول حكم صرف فيكون المرجع هو
الدليل الاخر وثانيا بان الترجيح في اخذ قوله في المسئلة الفرعية وهو كون
العمل بالظن فيها اهون الخ هامة في الجواب عن الدليل السابق مع انه لم يقلد
في هذه المسئلة الميت الاعلم ولا اثم فيما لو قلد الاعلم الحي وثانيا بان اعتقاد
عدم كون الاموات اعلم في زمان لكن لا يستلزم عدم تحققه في جميع الازمان
حتى تكون المسئلة بلا ثمرة مع ان الثمرة العلمية تكفي للمقام وعن الاخير ثالثا ولا نفرض
تقليد الميت في المسائل الفرعية بتقليد الحي في هذه المسئلة الاصولية وثالثا
بان فتواه في المسئلة الفرعية كما يكون قولا لهم فكذا هذا ايضا قولهم وكما
لا يمكنه الجواب على فرض العمل بقوله الاول فكذا لا يمكنه الجواب على فرض العمل
بقوله الثاني بل يجب الرجوع الى دليل اخر وهو قد يعين الوجوب الى الرجوع
اليه او الجواز من الاستصحاب والدليل العقلي فيما لو كان الميت اعلم فتدبر
مع انا نفرض المقلد الذي لم يطلع على هذا القول منه وكان معتمدا عنده غاية
الاعتماد ولم يكن من الحي مثله لنفي الاعتماد وعمل على فتواه من حيث الاعتماد
فكيف يمكن المؤاخذة منه بانك لما عملت بقول من تعتمد به بعد من لا تعتمد
عليه مع انه له الجواب بانى اضطر الى العمل بغير العلم وكان هذا اقوى
عندي فعملت بقوله لحكم عقلي بترجيحه بل لو اخذ قول الحي لم يؤاخذ بمخالفة
لحكم عقله الذي هو المناط فما لم يكن دليل شرعي فتدبر العاشر ما ذكره شيخنا الشهيد
حيث قال لو جاز للزم الزام شنيع وهو انه كان الميت اعلم للزم القول بوجوب
الرجوع اليه وهذا خلاف الاجماع واجاب عنه السيد السند السيد نعمة الله
اولا بمنع الالزام لمن يرى التسوية وثانيا بتسليمه ومنع كونه مخالفا للاجماع

بل يكون المناط في التقليد عنده الاعتماد على الظن وان حصل من قول الميت وثانيا
بانا نقول لا يلزم من ذلك القول بوجوب الرجوع لان الرجوع الى الاعلم لازم من
حيث كونه مفيدا للظن وهذا الظن يجب العمل به اما لكونه موافقا للاصل او لكونه
موافقا لحكم العقل فيما لم يكن دليل شرعي وفي المقام ليس كذلك لانتفاء الاصل في الاشتغال
بالنسبة الى الميت وكذا الثاني لمعارضة هذا الظن بالظن الحاصل من الاجماعات المنقولة
على عدم اعتباره وبعد التعارض وعدم الترجيح يكون لا بد من القول بالتخيير للوجوب
الرجوع سلمنا كونه العقل مقتضيا لوجوب الرجوع الى الاعلم لكنه حجة فيما لم يكن
دليل شرعي وهو موجود في المقام وهو استصحاب التخيير كما مر وثانيا بان الوجوب
ان كان مخالفا للاجماع فيبطل القول بالوجوب ولم يثبت منه وجوب الرجوع
الى الحي واذا اللازم التخيير وان لم يكن اجماع فلا ضير فيه الحادي عشر جملة من
العبارات الدالة على الاجماع او غيره منها ما ذكره الشهيد في الذكرى وهل
يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر العلماء المنع منه محتجين بانه لا قول للميت
ولهذا ينعقد الاجماع مع خلافه ميتا وجوزه بعضهم ومنها ما ذكر عن صاحب
المعالم انه قال وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق
على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه ثم نفى البأس عنه الا لعدم الثمرة في جواز
تقليد الميت كما مر في وجه السابع فارجع قال وانه قال وان كان حيا فاتباعه
نبيها والعمل بفتاوى الموتى وغيرها في الف مما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع
من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود الحي وقال في ذيل كلامه في موضع اخر
فيحتاج اتباع الظن الحاصل من تقليد الميت الى حجة ودليل قاطع وكيف بتصور
وجوده ولا نعرف من علمائنا الماضين قائلا بذلك ولا عاملا به ومنها ما عن

عن الفاضل المدقق المسمى الشهير بالداماد على تعليقاته على العبارة السالفة
الذكر حيث قال قوله وجوّزه بعضهم يعني بعضاً من العلماء العامة على ما في كتب
الاصول فانا لانعرف الى الآن مخالفاً في ذلك من اصحابنا رضوان الله عليهم ومنها
ما عن السيد السند السيد مهدي حشره الله تعالى مع اجداده في فسيح جنانهم في
المصابيح ان القول بالجواز انما هو لبعض العامة بناء على اصولهم الفاسدة واما
الاصحاب فمذهبهم المنع كما نص عليه غير واحد ومنها ما عن شيخنا الشيخ حسين
والد شيخنا البهائي نور الله مرقدهما في شرح الالفية حيث قال واللام في
للمجتهد للعهد الذكري وفيه ايماء الى اشتراط كونه حياً كما عليه اصحابنا ومنها ما
عن المحقق الثاني في شرح الالفية في شرح قوله الرعية صنفان المجتهد والاخذ
من المجتهد قال اللام للعهد الذكري فكانه قال المجتهد المذكور وفيه ايماء الى
اعتبار كون المجتهد حياً فان ذلك مذهب اصحابنا الامامية قاطبة وقد نادوا
به في مصنفاتهم الاصولية والفقهية ومنها ما نقله عن جامع المقاصد قال اللام
للعهد وفيه اشارة الى اشتراط الحيوة فان ذلك هو المعروف من مذهب الامامية
لا نعرف فيه مخالفاً وان كان الجمهور قد اختلفوا في ذلك وما ذكره في منية
المريد قال في جواز تقليد المجتهد الميت مع وجود الحي اولا للجمهور فيه اقوال
اصحها عندهم جوازه لان المذاهب لا تموت بموت اصحابها ولهذا يعتد بها في
الاجماع والخلاف ولان موت الشاهد قبل الحكم لا يمنع الحكم بشهادته بخلاف
فسقه والثاني انه لا يجوز مطلقاً لفوات اهليته بالموت ولهذا ينعقد الاجماع
بعده فلا ينعقد في حياته على خلافه وهذا هو المشهور بين اصحابنا خصوصاً
المتاخرين منهم بل لا نعلم قائلاً بخلافه صريحاً ممن يعتد بقوله لكن هذا الدليل

لا يتم على اصولنا من ان العبرة في الاجماع انما هو بدخول المعصوم عم كما لا يخفى
ومنها ما ذكره الشهيد في لك وقد صرح الاصحاب باشتراط حياة المجتهد
في جواز العمل بقوله وان الميت لا يجوز العمل بقوله ولم يتحقق الى الان
في ذلك خلاف ممن يعتد بقوله من اصحابنا وان كان للعامة في ذلك خلاف
مشهور وقال العلامة في نهاية ان حكاه عن ميت لم يجز الاخذ بقوله اذ لا قول
للميت ولذا ينعقد الاجماع على خلاف قوله بعد موته دون حياته فدل على انه لم
يبق له قول وقال في يب الاقرب انه ان حكى عن ميت لم يجز العمل اذ لا قول
للميت ولذا ينعقد الاجماع لو خالف حيا وقال ره في مبادى الاصول وان حكى
عن ميت لم يجز الاخذ بقوله اذ لا قول للميت فان الاجماع لحياته وقال
في القواعد والارشاد بعدم الجواز ولم يدع الاجماع ولا الشهرة وقال المحقق
الثاني في تعليقاته على الشرايع وقد صرح جمع من الاصوليين والفقهاء باشتراط
كون المجتهد حيا الى ان قال وهو مختار ولم يدع الشهرة ولا الاجماع وعن الشيخ
علي بن عبد العالي في اول الجعفرية وشرح الارشاد للمقدس الاردبيلي وغيرهما
كالعميدي في شرح يب انه قول الاكثر وعن الرسالة المنسوبة الى الشهيد الثاني وعن
بعد النبي الصادق لما وصل الينا من كلامهم ما علمنا باحد من اصحابنا ممن يعتبر
قوله يعتبر يعول عليه فنفى مدعى الجواز بان القائل به على وجه لا يلزم منه خرق الاجماع
وهذه العبارات التي نقلنا غاية ما الدلالة في بعضها على دعوى ظهور الاجماع او
مجرد الاتفاق ولا يكون دالا على دعوى الاجماع المصطلح كما لا يخفى مع ان دعوى الاتفاق
وعدم مخالفة الامامية من بعضهم معارض ببعض العبارات الدالة على وجود الخلاف
في البين كما نقلنا من الشهيد في الذكرى وكذا اكثر العبارات التي نسب فيها الحكم الى
الشهرة والى اكثر الاصحاب سيما عبارة الشهيد في لك ولم يتحقق لي الى الان خلاف

خلاف من يعتد بقوله من اصحابنا لا يقال قول الشهيد بجوازه بعض يكون المراد هو
بعض العامة كما صرح به بعض ولكن فهم بعض الاصحاب في العبارات لا دليل على اعتباره
لا يقال مجرد الاحتمال لا يكون دليلا على كون المخالف من الامامية لانا نقول يكفي
في عدم ثبوت عدم المخالفة من الامامية مع ان غالب العبارات تدل على عدم العلم
بالمخالف وهو لا يكون دالا على عدمه واما العبارات الدالة على وجود المخالف فمع
للحصار الوجدان والثاني مقدم عند التعارض ويشهد بوجود المخالف عدم ادعاء
العلامة في التذكرة ونحو الاتفاق مع انه لو لم يكن مخالفا فيه لبعد عنه
عدم ادعائه ولعل كتاب من كتبه المذكورة مع ان ما ذكرنا عن بعض الفضلاء من نقل
الاقوال صريح في وجود المخالف من الامامية كما ذكرنا عن السيد السند السيد نعمة الله
وبعض الاخباريين والمحدث وغيرهما ولا ريب ان عند التعارض يكون الثاني
مقدما مع ان وجود المخالف في المتاخرين متحقق جزما سيما في الاستدامة وهو
يكفي لنفي الاتفاق وحصول الوهن فيه ومما يشهد بكون المسألة خلافية عبارة السيد السند
السيد نعمة الله المحدث بعض احمد انه بعد ذكر ان الاكثر على منع جوازه وذكر وجه
جوازه قال ولانا اجوزناه مع هذا التفصيل مما وقع الخلاف فيه بين اساتيد
المحققين والخلاف فيه الشهيد قدس الله روحه في الذكرى والمحقق الثاني الشيخ علي
عطر الله مرقده في الشرايع وذهب للجواز وكثير من علماء عصرنا ومن قارب زمنه
ايضا وبالجملة فهي مسألة خلافية ويؤيدها انه قال والعجب من دعوى الاجماع على
عدم جواز تقليد الفقيه الميت مع ان حكاية الاجتهاد والتقليد طريقة حادثة
واكثر المتاخرين لم يتعرضوا للمنع والقدماء ظاهرهم كما عرفت النص على الجواز فاين
اين الخلاف سلمنا عدم الاطلاع على وجود المخالف لكنه لا يدل على العدم وغايته

اغلب العبارات المنقولة الدالة على عدم الاطلاع على وجود المخالف لا على العدم
سلمنا دلالتها على العدم من دون معارض فماذكرنا فى البين لكنه لا يفيد الا الظن بالعدم
وهو لا يستلزم الظن بما قالوا سيما اذا كان مستندهم امور فاسدة من عدم وقوع
الاجماع فى حال حيوته على مخالفته ووقوعه بعد مماته على خلافه فيكشف عن انه
لم يبق له قول فكلاهما باطلان كيف مع ان الاجماع حصل غالبا من فتاوى الاموات
وكذا سائر الوجوه التى مرت ويجئ سلمنا افادة الظن غاية من مراتب الشهرة ويلزم
من اعتبارها عدم اعتبارها لذهاب الشهرة على عدم اعتبارها مع ان هذه الشهرة
وظهور الاجماع او الاتفاق انما حصل من الاموات فيلزم من اعتبارها عدم اعتبارها
فى المقام لكون هذا اعنى عدم الجواز ايضا قولا للميت واذا مات قوله كما يشهد
به استدلالاتهم او يلزم اعتبار قولهم فى هذا دون قولهم فى المسائل الفرعية
هو ليس الا تحكما صرفا سلمنا بقاء هذا القول لهم وافادته الظن لكن لم يكن دليل على
اعتباره فى المقام لا اصل مع وجود الدليل الشرعى وهو الاستصحاب الذى ذكرنا سلمنا
عدم وجود الدليل الشرعى لكن لم يكن دليل على تعيين العمل بهذا الظن لا الظن الحاصل بصحة
فتوى الاعلم الميت لعدم وجود الدليل الشرعى على تعيين العمل بهذا الظن لا الظن
الحاصل احد الطرفين نفيا او اثباتا والعقل انما يحكم بوجوب اخذ اقوى الظنين
فيما لم يكن هناك دليل شرعى ولا ريب ان اقوى الظنين انما هو فى جانب الاعلم الميت
لاجتماع الظنين فيه اعنى الظن الواقعى والظاهرى اعنى الاعتبار لاستلزام الاول
الثانى بضميمة قاعدة الاشتراك بخلاف دعوى الشهرة فانها لا تفيد الا الظن الواحد
وهو الظن بعدم الاعتبار ويرجح فى مرحلة الاعتبار عمل التعارض بين الظنين ويكون
الظن الواقعى مرجحا لاحد الظنين مع الظن بالاعتبار معتضد ببعض الظنون الحاصل
من بعض الادلة كقوله صلى الله عليه وآله علماء امتى كانبياء بنى اسرائيل وقوله تعالى هل يستوى

يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون كما سيجيء الى بعضها ساعدنا الاتفاق لكن العقل
حاكم بالتخيير لنا مراجعة بعض العبارات في دعوى الاجماع المصطلح لا لكنه لا يستلزم
افادة القطع لنا بل غايته افادة الظن وهو البعض من الظنون المشكوك الحجية وكون الكلام
فيه كالكلام في الشهرة التي ايراد الاول لا يقال الظن الحاصل من الاجماع المنقول انما هو
من الظنون الخاصة لدلالة الاية عليه فحوى لانا نقول نمنع دلالة الاية على اعتباره وقول العادل
كما اوضحناه في حجية المظنة الثاني ان كثيرا من هذه النقول غير مستند الى احد من المجتهدين
الذين يجوز الاخذ منهم وافتاء غير المجتهد حرام وكذا العمل بقوله والجواب اولا بانه
في الحي اجتهاد وثانيا لا نقول بجواز هذا بل نقول بجواز اخذ فتواهم من كتبهم
ان امن من الغلط والترديد او ممن يفهم كتبهم مع عدالته والنسبة الى المجتهد
المعين الثالث عشر ان هذه النقول وان كان بعضها مستندا وموافقا لاقوال
المجتهدين فقد نجد في كثير منها ما لا يقول به احد من الاصحاب كما نرى ربما ينسب
فقيه حكما الى فقيه مع بعد رجوعنا الى كتبه نرى انه لم يكن قوله واخطأ الفقيه في
النسبة والجواب اولا بانه في الحي موجود مثل ذلك لانه بعد ما مر عدم اشتراط المشافهة
مع جواز الرجوع الى العادل ينسب حكما الى مجتهد ثم نرى خطائه وثانيا بانه مع اعتماد
واسطة العدل الذي ينسب الفتوى الى مجتهد او العدلين يكون المقلد مكلفا بهذا
ما لم يظهر خطائه الرابع عشر ان تلك الافراد الموافقة لاقوال المجتهدين او التي عين اقوالهم
انما يجوز التعويل عليها مشافهة او بواسطة العدل او الوسائط مع عدالة الجميع ومعلوم
ان الامر هنا ليس كذلك بل انما ياخذونها من مشايخهم تلقيا منهم من غير نظر الى
الوسائط وهلم جرا الى ان يصير الحال الى الحاضر لا يدري كيف يوجه ولا الى اين ينتهي
ولا يظن ظان ان اجازة المشايخ وما فيها من الطرق الى فقيه هي الطرق الى نقلة هذه

اعتقاد الاخر وكيف وهو جار في الحي لعدم مدخلية الموت والحياة و
يلزم من ذلك القول بوجوب الرجوع الى اخر فتوى الاعلم من العلماء الاحياء
ويلزم من ذلك وجوب الاستعداد للمقلد في كل يوم من الرجوع لان يعلم
مخالفة المتاخر في الفتوى او رجوع الاول واما الاعلمية فانما يجب اتباعه
مهما امكن العلم به كما في الحي من وجوب رجوع المقلد وفحصه عن جميع العلماء
الحي الموجود في البلاد المتفرقة او بلده وليس له السعي الا بقدر ما لا يلزم العسر
والحرج وهو مسلم في الميت ولا يكون من المحالات العادية العشرون انه لو
جاز لجاز في احاد المسائل الجزئية يتعلق بفعل المكلف في صلواته وعباداته
و[illegible] معاملاته لا في الحكم والقضاء وتحليف المنكر ومن ماثله وتفريق
مال الغايب ونحو ذلك لكونه من وظائف المجتهد ولا يجوز نيابة المقلد كما صرح
به الفقهاء بمنعه بل الاغلب منهم ذكروه مرتين وادعوا الاجماع عليه منهم العلامة
ره في كتاب القضاء ويلزم من ذلك العمل بفتوى العالم مرة كما لو كان من العبادات
وطرحه مرة كما لو كان من القضاء وغيره مع ان كلاهما موجودان في كتاب
واحد من شخص واحد وليس ذلك الا تحكما صرفا والجواب بمنع التحكم وذلك
لان القضاء منصب جليل لا يقوم به المقلد ولا يستوفي التقليد جميع جزئيات احكامه
كتشخيص المنكر والمدعي في الموارد الخاصة حتى لا ينتقل مال احد بلا جهة ولا سبب و
غيرهما كما لا يخفى ولا يلزم من عدم جوازه محذور بخلاف العبادات والمعاملات
فانه يمكن للمقلد استيفاء جزئياته مع انه لو لم يجز يلزم محذور في اهل القرى والبوادي
والامصار التي لا يوجد فيه المجتهد مع ان الاجماع لو كان حاصلا على عدم الجواز في
القضاء فهو الفارق وكيف يكون تحكما مع وجود الدليل الشرعي على الفرق الواحد والعشرون

١٥٣

الواحد والعشرون ان ادلة الفقه لما كانت ظنية ما كانت دالة بذاتها فلا بد من اعتبارها بنظر الفقيه وبهذا الظن يمتنع بقائه بعد الموت والجواب عنه قد مرّ منا بقاؤه وهو اولا يمنع امتناع بقائه بل الادلة دالة على بقائه سلمنا الشك والاصل البقاء سلمنا الارتفاع لكن الرجحان في نظر الفقيه كان علة لجواز تقليده ولم يثبت كون بقائه شرطا لبقاء الحكم والقياس ببعض الموارد كالرجوع باطل والاصل بقاء الحكم الثاني والعشرون ان قول الميت لا يعتد به في الاجماع فكذا في التقليد والجواب اولا بمنع الاصل كيف مع ان الاجماع المحقق والمنقول والشهرة وظهور الاجماع لم يحصل غالبا الا من اقوالهم وثانيا بمنع الملازمة وليس هذا الا قياسا سلمنا عدم كونه قياسا لكنه ظني يجب طرحه الثالث والعشرون انه لو جاز تقليد الميت لكان مستلزما لترك اقدام الاحياء الى الاجتهاد ويلزم منه ترك الواجب الكفائي للمرافعات وللمسائل الحادثة والجواب بمنع الملازمة اولا لان ترك الاقدام لو كان سببا فانه لو جاز فيحصل الوهن في مقصودهم من الرجوع الى كتبهم فهو منقوض بفرض عدم الجواز لانه لو لم يجز فغايته عمره ستون وفي الخمسين لم يبلغ رتبة الاجتهاد وفي الستين غايته حصول التصنيف وهو يموت ففي عدم الجواز يكون الوهن اشد ولو كان لاعتقادهم بوجود الواجب الكفائي اعني الميت فهو مدفوع بان الميت لا يمكنه القضاء مع ان المسائل المستحدثة كثيرة لم يتعرض لها احد من المجتهدين الذين ماتوا فكيف يمكن الاعتقاد بذلك الرابع عشر انه لو جاز لكان تخفيفا للعالم الحي وهو منقوض بانه لو لم يجز يلزم التخفيف في العالم مع انه لو كان الرجوع الى الاعلم لان ما فيكون مشوقا له حتى يصير اعلم ويجب على المقلدين الرجوع اليهم هذه حجج المانعين وللمجوزين ايضا وجوه الاول ان المشايخ نقلوا بعض الاخبار الواردة في المسألة الواحدة

ونقلوا ايضاً بعض ما ينافيه وتركوا بقية الاخبار الواردة فيها لا الاخرية ومن تتبع الموجود
عن الاصول ككتاب محاسن البرقي يظهر له صحة ما ذكرناه وذلك انه اذا عنون بابا
من الابواب ينقل فيها ما يقرب من عشرين حديثا وطرق اكثرها من اصح الصحيح وسائر
العلماء اكتفوا بهذه الاخبار المنقولة ولم يكن بناؤهم على الرجوع الى سائر الاخبار
الموجودة في الاصول وربما لو رجعوا اليها لفهموا غير ما فهمه المشايخ وليس هذا
الا تقليدا للمشايخ الذين ماتوا والجواب عنه اولا بمنع بنائهم على عدم الرجوع لو
امكن غير هذه الكتب وثانيا بمنع كون هذا تقليدا بل هو اجتهاد غاية الفحص في
الجملة وهو يكون من باب عدم زيادة الفحص لا من باب التقليد ولذا لم ياخذوا
منها كل ما اخذه المشايخ تصحيحا وتضعيفا وتمريضا ودلالة وفتوى وثالثا ثبوت هذا
التقليد مما لا يستلزم عموم التقليد محل الكلام لا شرعا ولا عرفا الثاني ان كتب
الرجال قد تضمنت الجرح والتعديل للرواة واعتمد المتاخرون عليها فضعفوا او وثقوا
لاجلها من غير اعتماد على ذكر الاسباب القادحة والمادحة وذلك كما في عمر بن حنظلة
حيث لم يوثقه اهل الكتب فقال بعضهم ان الشهيد الثاني قدس الله ضريحه وثقه فاعتمد و
على توثيقه وكما في محمد بن سنان انه مشهور عندهم بالضعف او الغلو وقد نقل السيد
علي ابن طاوس عن المفيد عطر الله مرقدهما توثيقه واعتمد بعضهم عليه وليس ذلك
الا تقليد الموتى والجواب اولا بمنع حجية قول بعض المتاخرين الذين قالوا بكفاية تصحيح
الغير وثانيا بمنع كون هذا تقليدا وثالثا بمنع الملازمة بينه وبين ما نحن فيه الثالث
ان العلماء قدس الله اسرارهم اتعبوا انفسهم وبذلوا جهدهم في تصانيف الكتب
وكثير منهم يكون غرضهم رجوع الخلق اليها ولم يقيدوا الانتفاع بزمان حيوتهم بل صرح بعضهم
بارادة رجوع الخلق اليها على مرور العصور والايام ولو كان الغرض على ما قيل هو كيفية
طريق الاجتهاد والتقليد قلت الفائدة على ان حكاية الاجتهاد والتقليد كما اعترفوا
به انما جاء من بعد زمان الشيخ رحمه الله و ح فنقول العلماء الذين تقدموا عليه ما كان

كان الداعي لهم الآن ان تكون من قبيل كتب الاخبار مرجعاً للناس الى يوم القيمة والجواب
عنه انه لا يمنع كون الغرض ذلك مع استماع تصريح اكثرهم بعدم جواز تقليد الميت بل الفائدة
هو عدم اندراس الآثار الامامية والدين النبوية وان سد طريق الاجتهاد والتصرفات
والاقدام بواجب الكفائي لارتكاب القضاء وغيره وحصول الشهرة والاجماع وظهوره
وقوله هذه الفائدة قليلة مكابرة صرفة وقوله بحدوث الاجتهاد والتقليد بعد زمان الشيخ
ممنوع للقطع بتحققه حتى في زمان الائمة لعدم امكان رجوع جميع الناس اليهم فلا بد من
نائب لهم عارفاً بالاصول والقواعد حتى يتمكن من تشخيص حكم الجزئيات الحادثة وثانياً سلمنا
كون الغرض ذلك لكن لم يثبت كون غرض الفقيه دليلاً شرعياً وليس مما يفيد الظن كيف العلم
سلمنا افادته الظن لكن لم يكن دليل على اعتباره فيختبط جداً للاصل الرابع اطلاق قوله تعالى
في اية النفر بناء على ان التفقه شامل لرواية الحديث والفتوى للاجتهاد والتقليد و
الجواب عنه بمنع دلالته على قبول خبر الواحد كما مر في حجية المظنة الخامس ان التقليد سابق
على الاجتهاد لانه حدث من عصر العلامة واستاده واما التقليد فهو رجوع العامي
الى العلماء فكان من زمان آدم ع الى الآن والى يوم القيمة ولم ينقل خبر من الاخبار و
لا من عالم من اولئك الاعلام منعهم بالعمل بما اخذوه من السابق على ذلك العصر وكذا لم يمكن
بنائهم على الرجوع فيما اخذ منه فان قلتم انهم كانوا رواة الاخبار وكان اللازم عليهم تبليغها
الى العوام فهو ليس من باب الاجتهاد قلنا قد عرفتم ما وقع في الاخبار من الاختلاف
في المسائل بل في المسئلة الواحدة ولا بد لناقلها الى العوام من التميز بينها حتى يفتي بالصحيح عنده
ولهذا ضرب من الاجتهاد ولا فرق بين الاجتهادين فجواز عمل المقلد حياً وميتاً بالاجماع
وفيه انه لا يتم الا بالنسبة الى الاستمرار ادعو واما البدوي فلا مع ان غاية الامر عدم العلم بوجود
الخبر وهو لا يفيد عدمه في الواقع ولم يحصل منه الا الظن واما حجيته اولاً فالكلام واما ثانياً

العقلاء على عدم الرجوع فهو مدفوع بوجدان خلافه في هذا الزمان من السؤال
في جواز البقاء والعدم الا ان يقال ان هذا انما حدث من سماعهم من العلماء ولا يكون
من باب الجبلية الذاتية والحق جواز الاستدلال به او جعله تاييدا او موجبا لوهن
ما استدل المانع بالسيرة على الرجوع بمجرد الموت السادس ان من دلائل المجتهدين
على الاجتهاد والتفريع ما رواه المحقق محمد ابن ادريس الحلي في اطراف الصحيحة وغيرها علينا
ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا عليها فظاهره ان التفريع على ما عقله المجتهد ول
حكم شرعي كالاصول فكما ان الاصول لا تموت بموت الامام عم فكذلك لانه مثلها في استناد
الحكم اليها والجواب ان الاصول هو القواعد الكلية واما التفريع فهو اثبات جزئيات
موضوعها وتفرع الحكم عليها وح التفريع لو كان ظنيا فبعد الموت لا بد من اقامة الدليل
على جواز العمل به والملازمة ممنوعة لعدم الدليل عليها لا من العقل ولا من الشرع السابع ان
سلمنا انه لا بد من كون القاضي ونائبه مجتهدين لكن لم ينقل ان القاضي والنائب اذا عزلا
او ماتا امرهم عم لاهل تلك البلاد بموت فتاديهما وعدم اعتبارهما او نقضها بالرجوع
الى من ينصب بعدهما بامره بنقض فتاوى الاولين لعدم اعتبارها بموتهما وفيه انه
على فرض تماميته لا يتم بالنسبة الى الاستمرار كما مر في وجه الخامس الثامن ان كتب الفقه
شروح لكتب الحديث ومن فوائدها تقريب معاني الاخبار الى افهام الناس لان
فيها العام والخاص والمجمل والمبين والمطلق والمقيد وغيرها وليس كل احد يقدر على
بيان هذه الامور من ماخذها فالمجتهدون رضوان الله عم بذلوا جهدهم في بيانها
واما الاختلاف الوارد بينهم فهو مستند الى اختلاف الاخبار او فهم معانيها
من الالفاظ المحتملة حتى انها لو نقلت تلك الاخبار بعينها لكانت موجبة للاختلاف
كما ترى الاختلاف الوارد بين المحدثين مع ان عملهم مقصور على الاخبار المنقولة

١٥٥

رحمه الله تعالى

المنقولة وبالجملة فلا فرق بين التصنيف في الفقه والتاليف في الاخبار لان الكل احكام لا تموت بموت الناقلين لها كما تقدم والجواب ان الاحكام الفقهية لم يثبت للمقلد حقيقتها في الواقع حتى نقول بعدم موتها بموت صاحبه وغايته الظن بصحته ولا بد من اقامة الدليل على جواز ابقاء بعد موت صاحبه التاسع اذا اخذ المقلد مسئلة من الحي وكان مصاحبا لذلك الفقيه مطلعا على احواله وتبدل ارائه فافتاه بحكم النص والاجماع فعمل به واستمر عليه الى بعد صلوة المغرب فمات ذلك الفقيه بين الصلوتين فعمل بتلك الفتوى في صلوة العشاء فيكون بناء على ما قلتم ببطلان صلوة العشاء وصحة المغرب ونحن نسئل عن بطلان هذه الصلوة الموافق حكمها النص والاجماع ولو نستند في ابطالها الى شئ سوى موت ذلك الفقيه وح فاللازم هو كونه شريكا في الاحكام الشرعية وهذا لا ينطبق على اصولنا انما يوافق ما ذهب اليه الكوفي حيث يقول في مسجد الكوفة قال علي وانا اقول يعني خلافا لقوله اما علمائنا رضوان الله عليهم فانهم يحكون كلام الامام ويعملون به فلا تفاوت في اتباع قولهم بين حيوتهم وموتهم والجواب ان الموافقة للنص والاجماع انما هو باعتقاد المجتهد لا المقلد والمجتهد الحي وح يحتاج اثبات صحة عملهما على طبق اعتقاد الغير الى دليل ولعل الموت كان مضرا

العاشر الروايات المستفيضة بل القريبة الى التواتر الدالة على كون العلماء كانبياء بني اسرائيل ولا ريب في اعتبار اقوالهم فيكون اقوال العلماء كذلك لعموم التشبيه والجواب بمنع العموم لتبادر بعض الاحوال وهو في المرتبة والقدر والمنزلة

الحادي عشر قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولو لم يكن قول العالم الميت معتبرا فيكون مساويا بالجاهل والاية تنفيه والجواب عنه بمنع العموم مع انه لم يظهر كونه تعالى في مقام البيان بل الظاهر انه في مقام نفي الاستواء في الجملة الثاني عشر

قوله ثم فاسئلوا الخ فمن سئل بعض المسائل او كلها عن المجتهد ولم يحصل له العمل
الملتزم او الاختيار كذلك ثم مات فيكون الامر ساقطا عنه لحصول الطبيعة باتيان
الفرد وامر الآخر مدفوع بالاصل ولم يلزمه اجزاء ما سئل في حقه وان اشتبق ذلك
يثبت فيما لم يسئل بالاجماع المركب والجواب عنه بانه فيما لم يسئل يجب عليه السؤال
عن الحي لظهور الاجماع في اشتراط المشافهة وهي في الميت منتفية واذا اشتبق ذلك
يثبت في غيره بالاجماع المركب الا ان يقال بعدم صحة الاستدلال على اشتراط المشافهة
كما هو مذهب اذا عرفت ذلك فاعلم ان التحقيق في المقام هو التفصيل بين الصور التي مرت
في صدر المسئلة وبيان الحكم في كل من الصور بافراده منها صورة الاستدامة فيما عمل
في زمان حيوة المجتهد لزومه في حقه في حيوته اما بتحقق العمل او الاختيار وفيه
اختلاف قول بوجوب البقاء وقول بوجوب الرجوع مطلقا وقول بوجوب الرجوع
ان كان الحي اعلم وقول بالتخيير والحق وجوب البقاء مطلقا والدليل على ذلك وجوه الاول
الاستصحاب وتقريره من وجوه اربعة الاول بعد لزوم الحكم في حقه في حيوة
المجتهد ثم بعد موته يحصل الشك في بقاء الحكم الفرعي المستقر في ذمته وارتفاعه والاصل
بقائه ومنع الاستصحاب بالوجوه التي مرت فاسد كما مر الثاني ان بعد اخذ الحكم
من المجتهد في زمان حيوته كان عمله على وجه ما اخذ منها وبعد الموت يحصل الشك في
بقائها وارتفاعها والاصل البقاء الثالث انه كان لرجحان العمل على وجه ما اخذ
بعد الموت يكون الاصل بقائه الرابع ان بعد استقرار الحكم في ذمته كان الوجوب
على البقاء في زمان حيوته مع حرمة الرجوع الى الغير وبعد الموت يكون الاصل بقاء
الوجوب وحرمة الرجوع الثاني الاصل وتقريره ان بعد السؤال في زمان حيوته
سقط امر السؤال في حقه بالاجماع ثم بعد الموت عود الامر يحتاج الى دليل والفرض

والاصل ينفيه الثالث انه لا يكون القطعه ... الثاني ... الى الدم ... بناء كل من له شعور على وجوب السؤال ع

والمفروض عدم ثبوته باحد من الادلة والاصل العدم ويلزم من ذلك اجزاء العمل
على نحو ما اخذ والا يلزم لزوم السؤال فيما اخذ ولا ينافيه السؤال بعد سماعهم
من العلماء الاختلاف في مسئلة البقاء الرابع انه لو كان الرجوع لازما لتحقق الامر به
من زمان المعصوم ع والصحابة ولا شاد اليه ولو في خبر ولو فعله ع كذلك لوصل
الينا لعموم البلوى والمفروض عدمه الخامس ان الامر في بعض الموارد كالمحذوريين
دائر بين الرجوع المستلزم لاحتمال الحرمتين احدهما مخالفة القطعية والاخر احتمال
وجوب البقاء وبين البقاء المستلزم لاحتمال الحرمة الواحدة وهو احتمال وجوب الرجوع
وارتكاب الثاني لازم لكونه اقل القبيحين السادس ان الحكم بوجوب الرجوع
مستلزم للعسر والحرج كما لا يخفى بالنسبة الى اغلب العوام التي لا يتمكنون من اخذ
المسائل من مجتهد واحد كيف ولو اخذه وحكمنا بوجوب رجوعه بعد موته
الى مجتهد اخر ثم وجوب الرجوع لو تحقق له الموت ولا ريب في كونه عسرا بالنسبة
الى بعض الخواص كيف بالعوام لا يقال لا يكون عسرا لعدم كون المسائل كلها خلافية
فيمكن المقابلة واخذ المسائل الخلافية وحفظه واخذه وجعل اعتقاده بكون حكم
هذا المجتهد في حقه وكذا الوفاقيات لانا نقول هذا ايضا عسر على العوام من
اخذه مسائله وتصحيحه وفهمه وتصحيفه او تعليمه ممن كان مطلعا على اداء الحكم
وحفظه كما لا يخفى وهذا الامر لا يتكرر في بعض الخواص كيف بالعوام ويؤيده ما ذكرنا
تمامه من الاخبار الدالة على كون العلماء كانبياء بني اسرائيل ويؤيده ايضا ما ذكرنا
من استبعاد العقل بالحكم ببطلان العشاء وصحة المغرب فيما لو صلى المغرب ومات
مجتهده وصلى العشاء بمذهبه اذا عرفت ذلك فاعلم ان الدليل على وجوب الرجوع
ان كان هو قاعدة الاشتغال فهو غير جار لعدم قيد فيتعين مصحح العمل على .

جميع الاقوال كما لا يخفى مع انها غير مكافئة للاستصحاب كيف بالاستصحابات
وان كان هذه الاجماعات المنقولة فهو غير منصرف الى المقام وعلى فرض الانصراف فمعارض
بالاجماعات المنقولة على عدم الرجوع فيما لو قلد المجتهد والنسبة بينهما عموم من
من وجه فيكون ما ذكرنا سليما عن المعارض سلمنا ترجيح هذه الاجماعات المنقولة لكنها
في هذه المسائل غير معتبرة فيكون الدليل الشرعي اعني الاستصحاب سليما عن المعارض
سلمنا حجيته لكنه مشروط بافادة الظن وهو هنا ممنوع لفساد مدارك المجمعين كما
وان كان هو الاصول اعني الحكم خارجا بالاجماع فيبقى البقاء تحت الاصل فهو لا يتم مم
لما عرفت من عدم الاجماع على جواز الرجوع لذهاب بعض الى وجوب البقاء و
اما شاذ سائر الوجوه فقد مر توضيحه ومنها صورة البلدي اعني للمسائل التي لم يقلد
المجتهد فيها فان حيوانه بالتقليد الملتزم او الاختيار على اختلاف المذاهب وهو له
صور منها عدم التمكن من الرجوع الى الحي مشافهة او بواسطة او كان الرجوع مستلزما
للعسر والحرج والمتوقف حجية قول الميت ولزوم اتباعه وذلك لان الحكم بوجوب
الرجوع الى الحي تكليف بما لا يطاق او عسر وحرج وهو منفي عقلا والحكم بنفي
التكليف بالمرة المستلزم للخروج عن الدين في اغلب الموارد منفي بالعقل القاطع
والاجماع الساطع والضرورة وكذا الامر بلزوم الاحتياط وكذا الامر بوجوب
الاجتهاد العيني في حق جميع المكلفين لاستلزامه اختلال النظام مع انه في زمان
الفصل لا بد له من عمل ولا يمكن له مفتي الا العمل بقول الميت واذا يتعين بحكم
العقل العمل بقول الميت لانحصار المناص اليه ومخالفة بعض الاصحاب كما نسب
الى الشيخ وبعض شروح الجعفرية لعدم الجواز هنا الفرد لزوم الاحتياط او اتيان
العبادة في ضيق الوقت اما الرجوع الى فتوى المشهور غير مضر لانه لا اعتناء به لانه

لانه في حق اغلب العوام سيما فيمن كان ابتلى بلو غدا و قلنا بوجوب الرجوع كما هو مقتضى
اطلاق كلماتهم عسر بل تكليف بما لا يطاق و بعد فساد هذا القول غنى عن البيان
واما فيما لو تمكن من الحي بواسطة الفسق مع عدم القطع بتحرزه عن الكذب والحق عندي
وجوب الرجوع الى الميت اعلم لان الاجماع والاية والسنة قائمة على حرمة العمل
بقول الفاسق ولم يكن الميت مجتهدا و تعين العمل بانه الفسيحين عند لزوم
ارتكاب احدهما لا يقال يجب الرجوع الى الفاسق في المسائل المستحدثة وفي المرافعات
لعدم التمكن من الميت ويثبت غير هذه الصورة بالاجماع المركب لانا نقول نمنع
اولا جواز الرجوع في المرافعات الى الفاسق في هذه الصورة وكذا في المسائل
المستحدثة لامكان الصلح في الاول والاحتياط في الثاني لندرة المسائل العام
البلوى مع عدم تعرض العلماء لها وثانيا نمنع الاجماع المركب دونها صورة التمكن
من الحي من غير لزوم العسر والحرج وح ففيما لم يكن الميت المقابل اعلم ولم يحصل
الظن الاجمالي او التفصيلي بصحة فتواه فالمتبع هو الحي سواء حصل الظن
بصحة فتوى الحي دون الميت كما لو كان الحي اعلم اولا كما لو كانا متساويين
اما الاول فلوجوه الاصول التي مرت في صدد الاستدلال لان مع كون الحي
اعلم مع الظن الشخصي بصحة فتواه فيكون قوله حجة للذمة ويجب الرجوع اليه
على جميع المذاهب سواء قلنا بكون المناط هو الاعلمية او الحيات او الظن
او من مجرد الاقتداء وح تعينه و تلزمه بقاعدة الاشتغال المعتضدة بالاجماعات
على وجوب الرجوع الى الاعلم و كذا الحي وكذا ظهور الاجماع سيما هنا وهو بعد ثبوت
الاعتضاد مقدم على استصحاب التخيير الثابت لجواز الرجوع الى الميت بنساء كل اهل
العقول على تقديمه سلمنا عدم تقديمه فاذن يتساقطان و يكون المرجع هو العقل

الاول ان الظن حاصل بتقديم
وهو يحكم بوجوب الرجوع الى الاعلم الحي من وجوه ثلثة
فتواه في الواقع ويجري معه الدليل العقلي وبعينه الثاني ان الظن حاصل من الاجماعات المنقولة
على وجوب الرجوع الى الاعلم بوجوب الرجوع اليه ويجري معه الدليل العقلي وبعينه الثالث
ان الظن حاصل من الاجماعات المنقولة على اشتراط الحياة بوجوب الرجوع اليه ويجري
الدليل العقلي وبعينه لم يكن دليل في المقام على جواز الرجوع الى الميت واما فيما لو
كانا متساويين مع عدم حصول الظن الشخصي في البين فلقاعدة الاشتغال للاجماع
على جواز الرجوع اليه ح ايضا لان الحياة لو كانت شرطا فهي موجودة فيجوز فيه ومعه
يجري قاعدة الاحتياط وبعينه هي مقدمة على الاستصحاب لاقتضائها علم سالما
التساوي والتساقط ويكون المرجع الى حكم العقل وهو بعينه من وجه الاخير من الثلثة
وهو ان الظن حاصل من الاجماعات المنقولة في طرف الاجماعات على اشتراط الحياة ويجري
الدليل العقلي وبعينه واما في صورة حصول الظن الشخصي الاجمالي او التفصيلي بصحة فتوى
الميت وح القول بوجوب الرجوع الى الحي مشكل لعدم جريان قاعدة الاشتغال اولا لعدم
العلم بجواز الرجوع الى الاعلم لجواز كون المناط في التقليد هو الاعلمية او الظن الشخصي
لا الحياة والمعاصرة بل الاول والثاني اقرب بحسب الاعتبار لان بعد القطع باتحاد
حكم الله واتحاد الادلة وكون احدهما اقوى ملكة من حيث الاستنباط فلا يستبان
العقل يرجح هذا الاحتمال على احتمال اشتراط الحياة عند وجود الاعلم وبعبارة اخرى ادعاء
الاجماع لا يصير سببا لافادة العلم لنا غايته افادة الظن والاصل لم يثبت على عدم تسليم
ثبوت العلم بجواز الرجوع وجريان قاعدة الاشتغال لكن الحكم بالوجوب ايضا مشكل
لاستصحاب التخيير الثابت في زمان حياته وكذا جواز الرجوع اليه وصحة العمل على فرض
الرجوع وهو مقدم على قاعدة الاشتغال لابطال قاعدة الاشتغال معتضدة بالاجماعات
المنقولة لانا نقول اولا بان انصرافها الى المقام ممنوع وثانيا بمعارضتها بالاجماعات

بالاجماعات المنقولة على وجوب الرجوع الى الاعلم ثانيا بانها لا تفيد الا الظن وهو يعارض
بالظن الحاصل بحجية فتوى الميت وكلاهما ظنان لم يثبت دليل قطعي على اعتبارهما او
احدهما وح بعد القطع بثبوت التكليف وانحصار المناص بالتقليد مع عدم وجود الدليل
الشرعي على التعيين يكون المرجع هو العقل الحاكم بلزوم اقوى الظنين وهو في جانب
الميت لكون الظن في جانبه شخصيا بخلاف الظن الحاصل من الاجماعات المنقولة على عدم
اعتبار قول الميت فانه نوعي والاول مستلزم لدلالة الظن بكون الحكم هذا في حق المشافهين
بعد انضمامه بقاعدة الاشتراك يحصل الظن بكونه حكما للثاني في مرحلة الظاهر والاعتبار
وح ففيه يجتمع الظنان بخلاف الاخر فانه ظن واحد بعدم الاعتبار وهو لا يستلزم
الظن بكون الحكم في الواقع كذلك ولا ريب ان في صورة التعارض يكون اخذ الظنين
متعينا بحكم العقل مع ان هذا الظن انما كان متعلقا بالمسئلة الفرعية بخلاف الظن
بعدم الاعتبار فانه ظن في المسئلة الاصولية او الكلامية والعمل بالاول اهون وكيف
ما كان في صورة تعارض الظن الشخصي والنوعي يكون البناء على تقديم الاول كما حقق
في حجية المظنة لا يقال ح يكون مقتضاه وجوب الرجوع الى الاعلم الميت وهو خلاف
الاجماع لانا نقول ادعاء الاجماع فاسد جدا كما مر ويشهد به ايضا كلمات بعض
المانعين من انه لو جاز الرجوع الى الميت لكان الرجوع اليه لازما لوجوب الرجوع
الى الاعلم ولو تنزلنا وقلنا بعدم تقديم الظن الشخصي لم يكن الامر بالعكس و
ح يحصل التعارض بين الظنين ولا مناص الا التخيير بحكم العقل القاطع مطابقا
لمقتضى الاستصحاب التي مرت اعني استصحاب التخيير والجواز والصحة ولا فرق
فيما ذكرنا في العبادات والمعاملات واما المرافعات فاشتراط الحي متعين لانها متوقفة
على مشافهة المجتهد ونيابة المقلد له غير جائز والفرق بينها وبين غيرها ظاهر

لان في العبادات والمعاملات ليس الا اظهار ما في الكتب من الاموات ولم يكن
فيها الزام للمقلدين واما المرافعات والحكم لا بد من الزام خاص مع تشخيص الموضوعات
الخاصة من تشخيص المنكر والمدعي والحق والباطل وتشخيص هذه الامور لا يحصل للمقلد
وعلى فرض حصوله له فلا ريب انه بحسب الافهام يختلف والقدر المتيقن ثبوت جوازه
للمجتهد وكذا الالزام واما غيره فينفي عنه الاصول من اصالة حرمة العمل بما وراء
العلم وكذا استصحاب بقاء الملكية في حق من له التصرف بل عدم الجواز هنا اجماعي
وادعاه بعض من لم يدعه في الفتاوى بل القائلون بجواز تقليد الميت في الفتاوى
ينكرونه هنا ويفرقون جواز النيابة فيها ظاهر الاخبار في اشتراط حياة القاضي
ينفيه كقوله من عرف شيئا من احكامنا الخ ولم يكن دليل مجوز هنا لا من العقل ولا من
الكتاب ولا السنة ولا الاستصحاب لعدم صحة ثبوت صحة الرجوع الى كتبه في حياته
في المرافعات حتى نبقيه بالاستصحاب والفرق بين المقامين غني عن البيان ولا يقال
كما ان في غير المرافعات انما اظهار ما في كتب الاموات فكذا في المرافعات اظهار ما فيها
من المنكر والمدعي والبينة مع الثاني والحلف مع الاول لانا نقول الموجود مما في
الكتاب ليس الا الكليات واما تشخيص كون هذا الخاص مندرجا تحت هذا
الكلي اعني المالك او المدعي فلم يكن موجودا وكذا الالزامات الخاصة ولو كان بمجرد البيان
من غير الالزام فلا يكون حكما بل يرجع نفوذ الامر من حيث التراضي كالمصالحة ولم يكن
كلام فيه تم الكلام في تقليد الميت بقي الكلام في شرائط المفتي ويقع الكلام فيه في امور
الاول في ان البلوغ للمفتي هل يكون شرطا لصحة الرجوع اليه ام لا وهو لا يخلو من
امور لانه اما ان يكون في مقابل المجتهد الحي العادل او واسطته كذلك او يكون
في مقابل الميت العادل او واسطته كذلك او يكون في مقابل الحي الفاسق او واسطته
كذلك او يكون في مقابل الميت الفاسق او واسطته كذلك وعلى الاول يجب الرجوع
الى الحي سواء كان اعلم او لا للاصول اعني اصالة حرمة العمل بما وراء العلم واصالة الاشتغال

١٨٩

الاشتغال واستصحاب حرمة تقليد غير البالغ في زمان عدم تميزه وعدم اجتهاده
لا يقال هذا الاستصحاب معارض باستصحاب آخر في جانب الادون وهو انا نفرض
الحي المسبوق بعدم الاجتهاد وعدم جواز التقليد صيرورته مجتهدا في زمان صيرورة
غير البالغ مجتهدا اعلم او بعده مع اتحاد المجتهد فيها وح يكون الاصلان متعارضين
ويكون المرجع الى حكم العقل وهو يعين جانب غير البالغ لحصول الظن بالصحة في جانبه
واذا ثبت في ذلك يثبت وجوب الرجوع اليه كما كان في مقابل الادون بالاجماع
المركب لانا نقول نمنع اولا حصول الظن بصحة فتواه لاحتمال الكذب في غير البالغ
وان كان في غاية الزهد لعدم التكليف له ولاحتمال تقصيره في الاستنباط وثانيا
بانه لو فرض حصول القطع بعدم كذبه وعدم تقصيره نقول بعد التعارض الاصلين يكون
استصحاب حرمة الرجوع الى غير البالغ ارجح لاعتضاده بظهور الاجماع على شرطية البلوغ
سلمنا عدم الاعتضاد واما لمنع انصراف الاجماع الى هذه الصورة او لمعارضته بالاجماعات
المنقولة على وجوب الرجوع الى الاعلم لكن نقول ان استصحاب عدم جواز الرجوع
الى الادون معارض باستصحاب آخر وهو انا نفرض كون الحي اعلم من امثاله وكان
جائز الرجوع او واجب الرجوع الى الادون ثم صار ادون مع صيرورة غير البالغ اعلم
مع فرض الاتحاد بينهما وح مقتضى الاستصحاب بقاء الحكمين في الادون هنا واذا
ثبت الجواز او الوجوب في هذه الصورة يثبت وجوب الرجوع الى الادون
في غير هذا الموضع بالاجماع المركب وح يتساقطان ويكون استصحاب حرمة الرجوع
الى غير البالغ سليما عن المعارض لا يقال مقتضى اطلاق آية الشريفة اعني فاسئلوا
وكذا آية النفر وكذا حديث من عرف هو جواز الرجوع الى غير البالغ وعدم شرطية البلوغ
لعدم مدخلية البلوغ في صدق اهل العلم والفقيه لانا نقول على فرض صحة التمسك

بهذه الادلة على اثبات جواز التقليد وحجية قول المجتهد وخبر الواحد لا يصح التمسك
بها هنا لان صحة التمسك بالاطلاقات موقوفة على علام ورعده في مورد حكم اخر
وهو هنا ليس كذلك لان غاية ما يستفاد من هذه الادلة هو وجوب رجوع الجاهل
الى العالم في الجملة هذا في الحي واما في صورة مقابلته للميت العادل او واسطته كذلك
فيجب ايضا للاستصحاب الذي ذكرناه والقول بكونه معارضا باستصحاب اخر فيما فرض
كون غير البالغ اعلم كما فرضت في الحي وذلك بانه لو كان في زمان حياته ادون ولا يجوز
له الرجوع ثم مات مع صيرورة غير البالغ مجتهدا اعلم مع انحصار المجتهد بهما والاصل
مقتضاه بقاء عدم الجواز في كل منهما وح يكون المرجع الى العقل وهو يعين جانب غير البالغ
مجتهدا اعلم والاصل بقاء الوجوب هنا ويتم غيره بالاجماع المركب والاصلان يتساويان
ويتساقطان ويكون استصحاب عدم جواز الرجوع الى غير البالغ سليما عن المعارض لا يقال
على فرض الانحصار يجب الرجوع الى غير البالغ في الفتاوى المستحدثة التي لم تكن في كتب الاموات
وكذا في المرافعات واذا ثبت عدم الاشتراط فيهما يثبت عدمه في غيرهما بالاجماع المركب
لانا نقول نمنع الاجماع المركب لعدم ثبوته هنا لان الكلام في هذه الصورة انما هو لاجل
انحصار المقدمة وليس جهة الكلام في الاشتراط والعدم واما لو كان في مقابل الفاسق او
واسطته كذلك سواء كان حيا او ميتا فالاصول في جانب البالغ متعارضة لو كان عادلا
فصار فاسقا او كان غير مجتهد فصار مجتهدا فاسقا على الاول الاصل بقاء الجواز
الثابت في حال العدالة وعلى الثاني يكون الاصل بقاء الحرمة وح يحصل التعارض بين
الاصلين ويتساقطان ويكون استصحاب عدم جواز الرجوع الى غير البالغ سليما عن
المعارض فاذن يجب الرجوع الى الفاسق لا غير البالغ ولكن الحق انه لو كان الظن بقول
غير البالغ اقوى من الظن الحاصل بالفاسق الحي يتعين العمل بقول غير البالغ لظهور

لظهور الاجماع بل الاجماع يقينا بل يمكن الاستدلال هنا بوجوب الرجوع الى البالغ وعدم جواز الرجوع الى الفاسق بمنطوق اية الشريفة ان جائكم فاسق الخ وهو اقوى من الاصول ولا يشمل غير البالغ لعدم كونه فاسقا كما لا يكون عادلا الثاني العقل وهو لا يكون شرطا في المسبوق بالتقليد كما لو قلد مجتهدا في زمان كونه عاقلا ثم صار مجنونا وذلك للادلة التي مرت في الميت المسبوق بالتقليد والاجماعات المنقولة على عدم جواز الرجوع الى المجنون لا يشمل المقام لحصول الرجوع والتقليد ولا يحتاج الى رجوع اخر وتقليد اخر مع انها معارضة بالاجماعات المنقولة على عدم جواز الرجوع فيما لو قلد مجتهدا اخر فيكون ما ذكرنا سليما عن المعارض واما في غير المسبوق فلا ريب في شرطيته في حال الجنون واما في حال الافاقة كما لو كان ادواريا فالحق الجواز للقطع بعدم مدخلية الجنون السابق ولو كان له كتاب في حال كونه عاقلا مع صحة الرجوع اليه فهل يصح الرجوع الى غيره لا ينبغي ترك الاحتياط الثالث الاسلام بالمعنى الاعم اعني الاقرار بالشهادتين شرط بلا ريب في غير المسبوق بالتقليد سواء كان اعلم ام لا وسواء كان في مقابل الميت او الى او غير البالغ او الفاسق للاجماع وللاصلين اعني اصالة الاشتغال واصالة حرمة العمل بما وراء العلم وللاية الشريفة ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ولا ريب في كون جواز الشرعية في الرجوع اليه سبيلا له وذلك للمؤمن معنا والاية تنفيه مع انا نستدل بها في المراضات بان التقوى سبيل وتسلط له حرمانا والاية تنفيه واذا ثبت في ذلك يثبت غيره بظهور الاجماع المركب وللفحوى القطعي من قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا لان الفسق لو كان علة لعدم جواز الرجوع الى الفاسق فيما لم يفد قوله العلم فلا ريب ان الفسق في الكافر اشد واما فيما لو حصل القطع بتحرز الكافر عن الكذب وان لم يكن الفحوى جاريا لكن نثبت

عدم الجواز ح بالاجماع المركب وللاجماعات المنقولة بنفي اشتراط العدالة واثبات الجواز
في بعض الموارد كما لو كان مسبوقا بالاسلام معارض باستصحاب آخر كما لو كان
مسبوقا بعدم الاجتهاد نعم لو كان في مقابل المخالف مع القطع بتحرز هذا عن الكذب
والتقصير في الاجتهاد على مذهب المقلد مع الظن بحصر بعدم تحرز غير العادل فالقول
بالجواز لا يكون بعيدا بل لا يخلو من قوة فيما كان عاقلا وكذا الفاسق بحسب الجوارح
ح واما في المسبوق بالتقليد فالظاهر وجوب البقاء للادلة التي مرت في المسئلة
بجمع شئ من الادلة الدالة على عدم الجواز واما التمسك بقوله تعم ولا تركنوا
الى الذين ظلموا فمشكل لتبادر غير الكفر من الظلم فلا يشمل الكافر ولان الماضي يرجع
الى اشخاص خاصة لا يشمل جميع الظالمين الا بتنقيح المناط ولاحتمال كون المراد ولا
تركنوا في ظلمه كما في بعض التفاسير فلا يتم في المقام كلية الايه واما الاسلام بمعنى
الخاص اعنى اثنا عشرية بمعنى الاخص اعنى العامل بحسب الجوارح وهو العادل
فالحق عدم الشرطية بالنسبة الى المسبوق كما مر وشرطيته بالنسبة الى البدوى
لما مر الاية الشريفة ولن يجعل الله الخ نعم لو علم بتحرزه عن الكذب فالقول بالجواز
لا يخلو من قوة لمنطوق اية الشريفة لان اللازم من الامر بالتبين العلمي قبوله عند
تحققه والمفروض حصوله هنا وكذا فيما لو انحصر الامر به او بمثله فلا ريب في وجوب
الرجوع اليه على الاول والجواز على الثاني اما تخييرا كما لو كانا متساويين في الظن
بالتحرز ووجوب الرجوع الى احدهما لو صار الظن بالتحرز في احدهما اقوى فتدبر
الرابع في شرائط اخرى لم يتعرض لها البعض في هذا المقام وتعرض لها في القضاء في بحث القضاء
وهي الذكورية وطهارة المولد والحرية والحفظ والسمع والبصر والنطق والقراءة و
الكتابة نظرا الى عدم التصدى هنا مع المقام مقام بيان شرائط المفتي يكشف عن عدم شرطيتها

شرطية هذه الامور من التعليل فى بحث القضاء بكونه منصبا جليلا يقتضى عمن
اجتمع له هذه الامور يكشف عن شرطيتها فى الافتاء لانه ايضا منصب جليل وكيف
ما كان يظهر من الشهيد فى الروضة كون شرطية الاول والثانى اجماعيا وكون شرطية
الثالث والسادس والتاسع مشهوريا حيث قال فيها ينفذ قضاء الفقيه الجامع
لشرائط الافتاء وهى البلوغ والعقل والذكورة والايمان والعدالة وطهارة المولد
اجماعا والكتابة والحرية والبصر على الاشهر لا يقال قوله اجماعا يكون قيدا لقوله ينفذ
قضاء الفقيه الخ لانا نقول هذا قيد لشرائط الافتاء بقرينة ما بعده على الفقيه
كما لا يخفى وكيف ما كان الثلثة الاول شرط للاصول اعنى اصالة الاشتغال واصالة
حرمة العمل بما وراء العلم واستصحاب عدم الجواز الثابت قبل حصول الاجتهاد منهما
الى الاجماع المنقول فى الاولين والى الشهرة وعدم قبول قوله فى الشهادة فى الثالث
وهذا فى مقابل الحى ظاهر واما فى مقابل الميت فمقتضى القاعدة ايضا الاشتراط لتعارض
الاستصحابين فى جانب الميت وكون الاستصحاب فيما ذكرنا سليما عن المعارض مقتضيا
لعدم جواز الرجوع الى الانثى والعبد وولد الزنا والاجماعات المنقولة على
اشتراط الحيوة معارضة بالاجماع المنقول على اشتراط هذه الامور لا يقال نثبت
نفى الشرطية فى صورة تعدد الامر بينهما فى المسائل المستحدثة ثم بعدم الفصل
ونثبت غيره بالاجماع المركب لانا نقول الاجماع المركب غير مسلم واما فى مقابل
الفاسق فمقتضى القاعدة الاشتراط لتعارض الاستصحابين فى جانب الفاسق
كما مر وكون الاستصحاب الذى ذكرنا سليما عن المعارض والاجماع المنقول
على اشتراط العدالة معارض بالاجماع المنقول على اشتراط هذه الامور نعم
يمكن نفى اعتبار الفاسق فيما لم يفد قوله العلم هنا بمنطوق الاية وهو اقوى

من الاستصحاب فتدبر واما في مقابل غير البالغ فالاصول الدالة على عدم جواز
الرجوع الحاكم بينها متعارضة متساقطة وكذا الاجماعات المنقولة وح يكون
المرجع الى العقل الحاكم بلزوم اخذ اقوى الظنين والا يكون مخيرا واما الحفظ فان
كان المراد هو الحفظ الكلى التام الخارج عن المتعارف فهو فاسد جزما والا
لزم عدم صحة الرجوع الى مجتهد اصلا لحصول السهو لهم متعارفا وان كان المراد
هو الحفظ المتعارف بان لا يكون نسيانه غالبا فاشتراطه لا يخلو عن قوة بنسيان في محل
الحكم لتعارض الاستصحابين فيما كان مسبوقا بالاجتهاد والحفظ ثم انتفى عنه
هذا الوصف وفيما كان مسبوقا بعدم الاجتهاد وصار مجتهدا قليل الحفظ ويكون
اصالة الاشتغال فيما لم حفظ سليما عن المعارض هذا فيما كان في مقابل الحى
الحافظ واما في مقابل الميت او الفاسق او غير البالغ فاشكال لعدم ادعاء الاجماع
هنا على الشرطية بخلاف غيرها فيكون الاصول في جانب عدم شرطية الحفظ معتضدا
به سليما عن المعارض فتدبر مع ان في جانب غير البالغ يكون استصحاب عدم الجواز
مقتضيا لوجوب الرجوع الى البالغ الغير الحافظ فتدبر مع امكان اندراج غير الحافظ
في مفهوم ابنة النباء بخلاف غير البالغ واما في صورة مقابلته مع الفاسق فيمكن
القول بعدم جواز الرجوع الى الفاسق بمنطوق الاية وهو مقدم على الاصول
بل هو لا يخلو من قوة الا فيما علم بتحرزه عن الكذب واما سائر الشرائط فمقتضى
اصالة الاشتغال هو الاشتراط لا يقال هي معارضة باستصحاب فيمن كان مجتهدا
سميعا بصيرا ناطقا قادرا على القراءة والكتابة فلا ريب انه يجوز الرجوع
في هذا الحال ثم لو انتفى هذه الامور او بعضها يكون مقتضى الاستصحاب بقاء الجواز
وعدم الشرطية واذا ثبت في هذه الصورة يثبت في غيره بالاجماع المركب لانا نقول
هذا الاستصحاب معارض باستصحاب اخر فيمن كان مسبوقا بعدم الاجتهاد ثم صار

112

صار مجتهداً مع انتفاء هذه الامور او بعضها واستصحاب عدم الجواز السابق يقتضي
الشرطية هنا واذا ثبت عدمها في هذه الصورة يثبت عدمها في غير هذه المواضع بالاجماع
المركب وح يحصل التعارض بين الاستصحابين وتكون اصالة الاشتغال سليمة عن
المعارض فتدبر ولكن الحق عدم الشرطية سيما في القرائة والكتابة للقطع بعدم مدخلية
هذه الامور سيما شمول اطلاق الادلة الدالة على صحة التقليد لها فتدبر لكن مهما
امكن لا ينبغي ترك الاحتياط نعم اشتراط بعضها كالبصر والسمع في القاضي لا يخلو من
قوة واما اشتراط كون المفتي ممن له الملكة والقوة التي تمكن بها على استنباط الحكم فمما لا شك
فيه ولا ريب يعتريه السابع هل يشترط العلم باجتهاد المفتي او لا بل يكفي الظن نسب
الاول الى ظاهر المعالم والذريعة ونسب الثاني الى العلامة في يه وينسب للبادي
والى ابنه في شرحه والسيد عميد الدين في المنية والشهيدان في كرى وللقاصد العلية
والمحقق الثاني في الجعفرية والشيخ حسن في المعالم والفاضل التوني في الوافية مقتضى
الاصل في الموضوعات الصرفة ظاهر ولكن يمكن الاستدلال على كفاية الظن بوجوه
الاول الدليل العقلي لان تكليف المقلدين بتحصيل العلم مستلزم للتكليف بما لا يطاق
او العسر والحرج والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان تحصيل العلم اما ان
يكون بالاختبار او الاخبار والاول موقوف على كون المقلدين لهم استعداد
يمكنهم به تشخيص من له القوة من غيره وتحصيل هذا الاستعداد في اغلب المكلفين
مستلزم لما ذكرنا بلا ريب واما الثاني فلان اخبار العدول لا يكون مفيداً للعلم
غالباً لكونه اخباراً عن امر خفي قابل للخطاء وح لا بد من الرجوع الى من كانوا
قاطعين بكونه من اهل الخبرة مع كونهم عادلين ولا يحصل العلم بمجرد اخبار واحد
او اثنين او ثلثة ولا ريب ان تكليف المقلدين مستلزم لما ذكرنا الثاني

قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على انصراف الالفاظ الى المعتقدات
ولا ريب فى تحقق الصدق بمجرد تحقق الظن مع ان على فرض الانصراف الى نفس الامر يكون
مطلقا سواء كان معلوما او مظنونا الثالث الاستصحاب فيما كان الشخص مقطوع
الاجتهاد وجائز الرجوع ثم جاء زمان يحصل الظن والاصل بقاء الجواز واذا ثبت
فى ذلك يثبت غيره بالاجماع المركب الرابع ان من جملة ما لا يفيد العلم هو شهادة العدلين
والعدل الواحد والشياع والاول معتبر فى المقام كما فى سائر الموضوعات لعموم الادلة
وللاستقراء ولاعتبارها فى القاضى المنصوب من المنصوب ح فكذا هذا بل اولى
بعض الاولوية واما الثانى فلمفهوم اية النبأ واما الثالث فلمنطوق الاية بناء على
كون التبين اعم من العلمى والظنى مع ان الظن منه اقوى من قول العادل الخامس بناء العقلاء
على كفاية مطلق الظن لكن الوجوه منظور فيها اما الاول فلان غاية ما سلم عدم لزوم
تحصيل العلم باجتهاد المجتهد الحى وهو لا يدل على العمل بالظن الحاصل باجتهاد المجتهد الحى
لجواز الرجوع الى العمل بقول الميت المقطوع الاجتهاد واما الثانى فلان انصراف الالفاظ
الى المعلومات مع انه خلاف الاصل يرد عليه ان معنى الانصراف ليس هو كون العلم داخلا
فى المطلوب لبطلان التصويب بل المراد ان التكليف ثابت ان حصل العلم وح لابد من
اثبات اعتبار الظن بدليل كالعلم وصدق العهد على سبيل الحقيقة والاطلاق مع فرض
حصول الظن مم بل لا يصلح جزما ولذلك ان الظان بالشئ لو اخبر بهذا الشئ مطلقا
من غير التقييد بالظن يعد كاذبا فى العرف ومذموما عندهم هذا مع ان قوله على فرض انصراف
اللفظ الى نفس الامر فبان مع امكان تحصيل العلم لو اكتفى بالظن يكون محتملا للترك ذى
المقدمة وقد حققنا فى بحث مقدمة الواجب ان ترك المقدمة المؤدى الى ترك ذى المقدمة موجب
للعقاب الا ان يكون الظن بالعدم من الظنون المعتبرة فح لا بد من اثبات حجية هذا

هذا الظن بالموضوف الصرف ولم يبين دليل الامام كرد كلها باطلة كما سنذكره واما فيما لم يكن
تحصيل العلم مع عدم فرد اخفى بدلالة هذا الموضوع كان الواجبات التحريرية يجب الاتيان
ولو كان موهوما ولا اختصاص لها بالظن واما الثالث فلخروجه عن محل الفرض
لان الكلام انما هو في صورة الظن بالاجتهاد لا الظن ببقاء الاجتهاد ولان الثاني يكون
شرعا محكوما بالبقاء بمقتضى الاستصحاب ولو كان موهوما كيف بان يكون مظنونا مع انه
معارض باستصحاب اخر وهو فيما لو فرض كون الشخص في السابق موهوم الاجتهاد
ولم يجز الرجوع ثم صار اجتهاده مظنونا والاصل بقاء عدم الجواز واما الرابع فاما الجواب
عن شهادة العدلين فبان القدر المسلم من اعتبارها هو فيما كان الاخبار عن امر جلي
يبعد فيه الخطاء واما في مثل المقام اعني الاخبار عن الامور الخفية اعني الاجتهاد فلا يكون
دليل على اعتباره ولذا صار اعتبارها في المقام محل الخلاف وانكره بعض كما نسب الى الذريعة
والمعارج والجعفرية والوافية مع ان كون هذا شهادة ممنوع والا لزم ان يكون الاخبار
عن الفتوى يجب الاعتقاد ايضا شهادة والتالي باطل وكيف ما كان فلم يكن دليل على اعتبارها
في هذه الموضوعات الخفية التي كانت غيرها بالاجتهاد الحاقه بالقاضي المنصوب من
جانب المعصوم ع قياس ومع ذلك الفارق موجود لكون المقام من الامور الخفية
بخلاف نصب الامام ع فانه من الامور الجلية يبعد فيه الخطاء واما الجواب في
خبر العادل فلعدم دلالة اية النبأ على اعتباره كما مر في حجية المظنة مع انه على فرض
دلالتها شمولها لاعتبارها في هذه الموضوعات ممنوعة واما الجواب عن الشياع فبان
الحاق الظن الحاصل من الشياع على العدل الواحد قياس لفرض تسليم الخصم كون اعتباره
من باب الدليل الخاص اعني الكتاب دون الشياع وح المناط لم يكن باقوائية الظن
والا لزم جواز العمل بكلما افاد الظن الاقوى بل المناط هو السببية او العلم مع انا اثبتنا

عدم اعتبار الماقبس عليه اما الخامس فلان بناء العقلاء على العمل بالظن مع امكان تحصيل
العلم ممنوع بل يكون على العدم ويكون فاعله عندهم مذموما كما لو اكتفى بالظن بكون هذا صراطا
مع تمكنهم من تحصيل العلم سلمنا لكننا في الظنون القوية واما في الضعيفة فلا وكذا
في الامور المهمة ولا قائل بالفرق ويثبت عدم اعتبار الضعيف ببناء العقلاء و
يثبت عدم اعتبار القوي بالاجماع المركب فتدبر لكن الحق كفاية الظن وذلك للدليل العقلي
الذي ذكرنا في اول الاستدلال وقوله بان العسر والحرج انما ينفي لزوم تحصيل العلم باجتهاد
المجتهد الحي ولا يكون معينا للاخذ بالظن بالمجتهد الحي لجواز الاخذ بقول الميت
المقطوع الاجتهاد مدفوع بان على فرض القول بكون حرمة تقليد الميت من باب
الدليل الاجتهادي من الاجماعات المنقولة وغيرها بناء على حجيتها في هذه الامور
لكونها دليلا اجتهاديا واما حرمة العمل بالظن بالاجتهاد فلا يكون له دليل الا الاصل و
عند التعارض يكون الاول مقدما مع ان المشهور هنا ايضا على كفاية الظن واما القول
بعدم حجية هذه الامور في هذه الامور فيكون حرمة تقليد الميت عندنا ثابتا بالاصل
كالظن بالاجتهاد ونقطع بارتفاع احد الاصلين في المقام ويح الاصلان متعارضان
متساقطان ويجب اخذ الظن الحاصل باجتهاد المجتهد الحي لكون المشهور هنا على الاكتفاء
الظن وتمد على عدم اعتبار قول الميت مع الاجماعات المنقولة مفيد للظن والعقل بعينه
حيث لم يكن دليل شرعي كما هو المفروض في المقام لا يقال هذا الظن يعارضه الظن بصحة
الفتوى فتوى الميت المقطوع الاجتهاد ولا ريب في كونه اقوى من الظن بصحة
مظنون الاجتهاد لانا نقول الظن بالاجتهاد ايضا مستلزم للظن بصحة فتواه ولا فرق
بينهما سلمنا التكافؤ والتساقط لكن نستدل على وجوبه بوجه اخر وهو ان الاجماع
الحي المظنون الاجتهاد في المسائل المستحدثة التي لم تكن في كتب الاموات على الراجح
يكون لا بد منه واذا ثبت في ذلك يثبت غيره بالاجماع المركب ولا اقل من ظهوره

ظهوره وبعد حصول الظهور يكون العقل معينا حيث اعتبر المناص به كما هو المفروض
واما على القول بجواز الرجوع الى الميت مطلقا او في الصور الخاصة فلو كان الميت المقطوع
الاجتهاد في البين فيتعين العمل بقوله لاصالة حرمة العمل بالظن في الموضوعات مع انفتاح
باب العلم فتدبر فالحق كفاية الظن في الجملة للمعرفة من من ذهبنا على عدم جواز تقليد
الميت في اغلب الصور ومما ذكرنا ظهر تقديم مظنون الاجتهاد على مقطوع الاجتهاد الفاسق
او غير البالغ لثبوت الاجماعات المنقولة على اشتراطه فيستدل بعين ما استدل لنا
في مقابل الميت يتدبر وهل يكفي الظن مطلقا او يختص بمن لم يتمكن من تحصيله او كان تحصيله
موجبا للعسر والحرج كما في اغلب العوام اشكال مقتضى اطلاق كلماتهم عدم الفصل لكن
ثبوت عدم القول بالفصل واعتبار الظن الحاصل به ممنوع للاصل فان المتيقن الاقتصار
بالعمل بالظن بمن لا يتمكن من الاحتياط ولم نقل بكونه متعينا ثم بعد جواز العمل بالظن
فيما لم يجب تحصيل العلم يتعين العمل باقوى الظنين كشهادة العدول من اهل الخبرة ولو
لم يتمكن فشهادة العدلين من غيرها سيما بعضهم من اهل الخبرة ولو تمكن فعدل الواحد
والا فالشياع هذا انما تحقق احد الاسباب في مورد واحد واما لو تحقق الاسباب
في موارد متعددة كما لو كان احدهما مقطوع الاجتهاد والاخر مظنون الاجتهاد يتعين
العمل بالاول واما لو كانا مظنونين فاما ان يكون السببان متساويين من حيث الاعتبار
سواء كان اعتبارهما من باب الظنون المطلقة ام لا كشهادة العدلين في الموردين والعدل
الواحد مع الشياع فيتعين العمل بمفاد الظن الشخصي ان كان والا يتخير وهو واضح واما
لو كانا متفاوتين من حيث الاعتبار فلو كان احدهما مقطوع الخصوصية والاخر مظنون
الخصوصية فيتعين الاول لو لم يكن الثاني موجبا للشك في اعتبار الاول عند التوارد
او التعارض والا فيتعين العمل باقوى الظنين من الشخصي ان كان والا فالورع كما سيجيء توضيحه

اما تعين الاول فلكونه دليلا شرعيا يجب العمل به واما الظن فلا يكون معتبرا لانفتاح
باب العلم وان افاد الظن الشخصي واما الثاني فلانه بعد حصول الشك في الحجية
لا يكون دليلا شرعيا ويكون حجيته من باب العقل حيث لا مناص الا به وهو يحكم
بلزوم العمل باقوى الظنين واما لو لم يكن احدهما مقطوع الخصوصية بل كان احدهما
مظنون الخصوصية كشهادة العدلين والاخر مشكوك الخصوصية كعدل الواحد او
موهومها كالشياع فلو كان الظن الشخصي موجودا يتعين العمل به وان كان في جانب
موهوم الخصوصية لوجوب تقديم الشخصي عند تعارضه مع الظن النوعي كما مر في
حجية المظنة واما لو لم يكن الظن الشخصي موجودا يتعين العمل بالاقوى بحسب الاعتبار
لحكم العقل ببطلان ترجيح المرجوح على الراجح وان كان بحسب الاعتبار حيث لا مناص
الا به فتدبر خاتمة في ان المسائل المذكورة من وجوب تقليد الاعلم وحرمة تقليد الميت
وغيرها مما مضى هل يجب فيها الاجتهاد كالمسائل الاصولية الكلامية وبعض الموضوعات
الصرفة او يكفي فيه التقليد كالمسائل الفرعية مقتضى الاصل كما ذكرنا في السابق هو الوجوب
العيني خرج من تحت الاصل المسائل الفرعية بقي الباقي تحت الاصل ويمكن الاستدلال
على كفاية التقليد بوجوه الاول الدليل العقلي وهو ان التقليد لو لم يكن كافيا لوجب
الاجتهاد عينا والتالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فللزوم التكليف بما لا يطاق
او العسر والحرج الثاني اطلاق قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون لانه
يدل على كفاية السؤال في مورد الجهل اي مورد كان وهذا هو الثالث الاستقراء لان
الغالب في موارد الجهل هو كفاية التقليد ففي المقام كذلك الحاقا للمشكوك بالاعم الاغلب
الرابع ان هذه المسئلة فرعية لكونها متعلقة للحكم التكليفي من الوجوب والجواز
والحرمة وكلما كان كذلك يجوز فيه التقليد بالاجماع على جواز التقليد في الفروع ور

يرد على الاول اولا بان التكليف بما لا يطاق والعسر والحرج انما ينفي الاجتهاد بالمعنى المتعارف
ومعه لا يثبت جواز التقليد لجواز وجوب تحصيل الاذعان على كل بقدر استعداده
كالمسائل الاصولية من اجتهاد الحقيقي او تحصيل الظن بالرجوع الى كتب العلماء او تحصيله
من اداته الطريق لا لزوم تحصيل مرتبة الواحدة او الاقوى الذي فوقه كالاول بالنسبة
الى الثاني وهو بالنسبة الى الثالث حتى يلزم التكليف بما لا يطاق او العسر والحرج وثانيا
بان نفي وجود الاجتهاد عن الكل لا يستلزم جواز التقليد على الكل لجواز التبعيض
من كفاية التقليد لمن لم تكن له قوة الاستنباط او تحصيل الاذعان ومن عدم
كفايته لمن كان له هذه القوة ويرد على الثاني من دلالته على كفاية التقليد مامر غير مرة
مع ان عمومه لا يكون الا من باب حذف المتعلق وشموله للمقام بعد اختصاص المورد
بحكاية بشرية الانبياء كما عرفت في اصول الدين ممنوع ويرد على الثالث اولا بمنع الاستقراء
اما الاستقراء في الصنف فواضح لان صنفا من موارد الجهل لا يجوز فيه التقليد
كالاصول وصنفا يجوز كالفروع وصنفا مبعض كالموضوع واما الاستقراء في افراد
صنف لا يفيد الظن بالحاق صنف اخر وثانيا بمنع حجية الظن الحاصل منه ويرد على
الرابع اولا بمنع كونه فرعية ولا يستلزم كونه متعلقا للحكم التكليفي كونه فرعية
والا لزم ان يكون قوله يجب العمل بالكتاب ولا يجوز بالقياس فرعية مع انه متعلق
للحكم الوضعي كقوله قول الاعلم حجة بل الفرق انه لو كان دليلا لحكم اخر يستنبط منه فهو
اصولية والا يكون فرعية والمقام انما هو من الاول لان قوله يجب تقليد الاعلم
يكون دليلا للمقلد لما تراه من الفرعية وثانيا بمنع جواز التقليد في كل فرعية
والحق في المقام ان الشخص لو كان له قوة يمكنه الاجتهاد بها في هذه المسئلة الاصولية
فلا يجوز له التقليد وذلك لما مر من عدم جواز التقليد في الفروع لمن كان له قوة

الاستنباط وللاجماع المركب والاولوية لانه في الفروع لو لم يجز مع كثرة مسائله
وصعوبة استنباطه فيكون عدم الجواز ثابتا في هذه المسائل التي هي من المبادي مع
اشبهيتها بالكلام ومع قلة مسائلها وسهولة مبانيها بالاولوية والاجماع المركب واما
لو لم يكن له هذه القوة فقبل حصول الاذعان بجوازه التقليد وذلك لوجوه الاول
بناء العقلاء والسيرة القطعية لانا نرى ان بناء العقلاء يكون على الرجوع في هذه
المسائل الى العالم والمجتهد مثل رجوعهم في المسائل الفرعية من غير التفات ورد
مشعورهم باحتمال الفرق بين المسئلتين وح لو كان تكليفهم هذا فالمطلوب ثابت
واما لو كان تكليفهم غير هذا مع عدم الردع مع عدم الالتفات يكون تكليفا بالايطاق
واما عدم الردع لفرض عدم وجود الدليل الشرعي على لزوم الاجتهاد وتحصيل الاذعان
لا من الكتاب فلا السنة ولا العقل ولا الاجماع لظهور بناء الاكثرين على جواز التقليد
الثاني ظهور الاجماع في المسئلة لا يقال هذا لا يفيد الا الظن لانا نقول بعد حصول الظن
نعينه بالدليل العقلي لان بعد حصول الظن بالجواز نقول الاجتهاد الحقيقي منفي بالعقل
القاطع واما مجرد تحصيل الاذعان فجوازه محل الشك لم يثبت بشيء من الادلة وكذا
التقليد واذا لم يكن في المقام دليل شرعي يكون المناص الى حكم العقل وهو حكم بوجوب
العمل بالظن وهو حاصل مع جواز التقليد وبعد حصول الجواز بالدليل العقلي يثبت جواز
ايضا بقاعدة الاشتغال فتدبر الثالث الدليل العقلي لان تكليف عامة الناس بتحصيل
الاذعان تكليف بالايطاق لان تحصيل الاذعان ولو قلنا ليس من الامور الاختيارية
في تحصيل الغالب بمجرد الرجوع الى العالم كما نرى وجدانا وح يلزم لو لم يحصل الاذعان
بالرجوع الى العالم المجتهد اما للاختلاف بينهم او لقلتهم وعدم كون قولهم مفيدا
للظن كما هو الغالب وجوب تحصيل الاستعداد بالتدريس والتعليم مقدمة لتحصيل
تحصيل الاذعان اما من الادلة الطرقية او من الرجوع الى كتب العلماء ولا يسع كونه

كونه عسرا في حق اغلب الناس وينفيه العقل والشرع واذا ثبت الجواز في ذلك ثبت
الجواز في حق من كان له قوة تحصيل الاذعان من اداء الطريق دون الرجوع الى كتب العلماء
بظهور الاجماع المركب مع انا نثبت هذين الفرضين بالاستصحاب لان قبل حصول هذه
القوة لهما كان لهما جواز التقليد والحاصل بقائه ايضا حصول لهذه القوة لا يقال
تعارض هذا الاستصحاب باستصحاب اخر وهو انه لو كان مجتهد في زمان وكان الواجب
عليه تحصيل الاذعان ثم زال عنه هذه القوة وبقي لا قوة المفروضة والاصل بقائه لانا
نقول الموضوع مرتفع لانه وجوب تحصيل الاذعان السابق مرتفع في الان جزما
واما تحصيل هذا الاذعان فلم يثبت وجوبه في السابق حتى يستصحب لا يقال نستصحب
حرمة التقليد السابق لانا نقول الحرمة السابقة كانت حكما تبعيا تابعا للوجوب ويرتفع
بارتفاع الوجوب مع انه على فرضنا يجري الاستصحابان وهو جواز التقليد وعدم
وجوب الاجتهاد وهذا على فرض جريانه استصحاب واحد والاول اقدم عند التعارض
ويؤيد ما ذكرنا الاستقراء واطلاق اية السؤال واما لو كان بعد حصول الاذعان
من اداء الطريق او من الرجوع الى كتب العلماء فاشكال سيما لو افتى مجتهد على خلاف
اذعانه لاحتمال كون المسئلة ملحقا بالكلام وكان اللازم تحصيل الاذعان وهو
حاصل ولا يلزم من الامر به تكليف بما لا يطاق ولاحتمال كونه ملحقا بالفروع ولا
يجوز له العمل باذعانه ولم يكن دليل شرعي ولا عقلي يعين الاول ولا الثاني وح
اعتبار كل منهما على الكلام فتدبر ويمكن ان الحق ان نقول لو كان الاذعان حاصلا من فتاوى
المجتهدين او من اداء طريق المجتهد يجب العمل به لكونه جامعا بين التقليد والاجتهاد
سيما على ما ذهبنا من لزوم متابعة هذا الظن للمقلد للفروع ايضا لو حصل بقول
مجتهد دون اخر وان كان الاخر اعلم او جيا لا متى لا يقال حيثية الاذعان تحالف حيثية

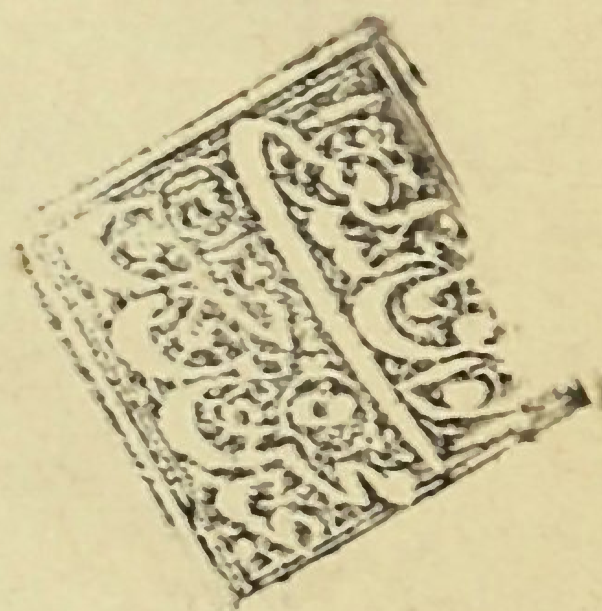
التقليد لانا نقول لا يجب الاخذ من حيث الاذعان او التقليد بل يجعل المفاد حكم الشرع في حقه
لا من حيث الاذعان ولا من حيث التقليد بل لكونه غير خارج من احدهما واما لو كان حاصلا من
سائر الاسباب الغير العقلائية كالنوم والخبر وغيرهما من الاستحسان يجب التقليد لانا نثبت
جوازه باستصحاب جواز التقليد السابق قبل حصول الاذعان ونثبت وجوبه بقاعدة
الاشتغال فتدبر واذا ثبت في بعض الصور نثبت غيره بالاجماع المركب والمعارضة باستصحاب
السابق قد مضى الجواب عنه والظاهر عدم جواز الاعتماد على هذا الاذعان اجماعا مع
ان الادلة الدالة على عدم اعتبارها يحصل منها ومن ظهور الاجماع الظن بعدم اعتبارها
الاذعان الحاصل منه في المقام ايضا وح نثبت عدم اعتباره بالدليل العقلي لانحصار المناص
اليه والى التقليد مع عدم دليل شرعي يعين احد الامرين واذا كان عدم اعتبار الاذعان
مظنونا يحصل الظن بجواز التقليد للانحصار وح يتعين المظنون بالدليل العقلي

فتدبر هذا تمام الكلام في الاجتهاد
والتقليد

[illegible]

هذا رسالهٔ صیغ عقود شیخ مرتضی دام ظله العالی

این مجلد مشتمل است بر سه رساله رسالهٔ اولی
در بیان صیغ عقود و ایقاعات و احکام معاملات بتفصیلی که در
فهرست ان رساله مذکور است دویم در بیان احکام رضاع و تفریع فروع ان بتفصیلی که
در فهرست رساله سیم در بیان احکام زکوة و فطره بتفصیلی که در فهرست مذکور است
اما فهرست رساله اولی این است



مقصد

مقصد نهم در عاریه و احکام و صیغه آنست	مقصد دهم در جعاله و احکام و صیغه آنست	مقصد یازدهم در بیان اجاره و احکام و صیغه آنست	مقصد دوازدهم در مزارعه و احکام و صیغه آنست	مقصد سیزدهم در بیان مساقاة و احکام و صیغه آنست
مقصد چهاردهم در بیان عقد شرکت و احکام و فروع و صیغه آنست	مقصد پانزدهم در بیان احکام مضاربه و صیغه آنست	مقصد شانزدهم در بیان عقد وکالت و احکام و صیغه آنست	مقصد هفدهم در سبق و رمایه و احکام و صیغه آنست	مقصد هیجدهم در بیان وقف و احکام و صیغه آنست
مقصد نوزدهم در بیان سکنی و عمری و رقبی و تحبیس و صدقه و احکام و صیغه	مقصد بیستم در وصیت و احکام و فروع و شروط موصی و موصی له و وصی و منجزات مریض	مقصد بیست و یکم در نکاح و در آن یک مقدمه و چند مطلب است	مقدمه در بیان استعمال اشهر لفظ نکاح و تزویج و سایر [illegible]	مطلب اول در بیان صور و صیغه نکاح
مطلب دویم در بیان صیغه متعه	مطلب سیم آنکه [illegible] صیغه نکاح متعه [illegible] از دو طرفین	مطلب چهارم در بیان صیغه تحلیل است	مقصد بیست و دوم در طلاق و در آن چند مطلب	مطلب اول در بیان اقسام طلاق شرعی از طلاق بائن و طلاق رجعی و طلاق عدی
مطلب دویم در بیان شروط صحت طلاق [illegible]	مطلب سیم در بیان صیغه هر یک از اقسام طلاق از خلع و مبارات و صیغه رجوع در رجعی و امثال	مقصد بیست و سیم در بیان چند امر است	امر اول در ظهار و شروط و صیغه آن است	امر سیم در لعان و شروط و صیغه آن است
امر چهارم در بیان صیغه عتق و تدبیر و کتابت و احکام و شروط هر یک	امر پنجم در بیان صیغه قسم و نذر و عهد و احکام و شروط هر یک	امر ششم در صیغه اخذ شفعه و عقد ضمان و حواله و [illegible] حاکم شرع	خاتمه در بعضی از خطبه نکاح و متعه است	فهرست رساله رضاعیه در آن سه فصل و خاتمه
فصل اول در بیان اسباب تحریم و محرمیت و اصناف محرمات رضاعیه	فصل دویم در بیان شروط رضاع محرم است	فصل سیم در احکام رضاع و فروع آن است	خاتمه در بیان دو امر است	امر اول در بیان آداب رضاع و [illegible] است
امر دویم در بیان چند مطلب است	فهرست رساله فطریه و در آن چند مبحث است		مبحث اول در شرایط وجوب فطره است	مبحث دویم در بیان کسانیکه واجب است اخراج فطره از ایشان
مبحث سیم در جنس فطره است	مبحث چهارم در بیان مقدار فطره است	مبحث پنجم در بیان وقت اخراج فطره	مبحث ششم در مستحق فطره است	ابن جعفر [illegible] از عامل [illegible] داد [illegible]

بسم تعالی شانه هذه صورة ما کتبه الشیخ بخطه الشریف الی السید المسند الآقا میر محمد علی الکلبایکانی

متوقع آنکه در فقرات معروضه سعی بلیغ نمایند سهل انشمارند محل مهر شریف ایشان

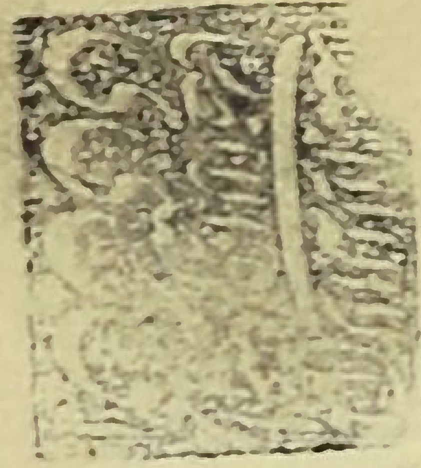
حرره الاحقر مرتضی الانصاری

همچنین توقع از
مباشرین وقصد
جانب بنده آنکه نهایت
سعی را در این فقره
مرعی دارند که صحیح و
خوب چاپ شود
رسائل مذکوره که
موجب اجر و ثواب
از اعظم قربات خواهد
چون مبنای عمل
مؤمنین و مسلمین است
اهتمام در آن از لوازم
ایمان است زیاده
جز تاکید عرض نشود
التماس دعا از
سرکار و سایر مؤمنین
دارم والسلام علیکم
وعلی سایر المؤمنین
ورحمة الله وبرکاته
حرره الاحقر
مرتضی الانصاری

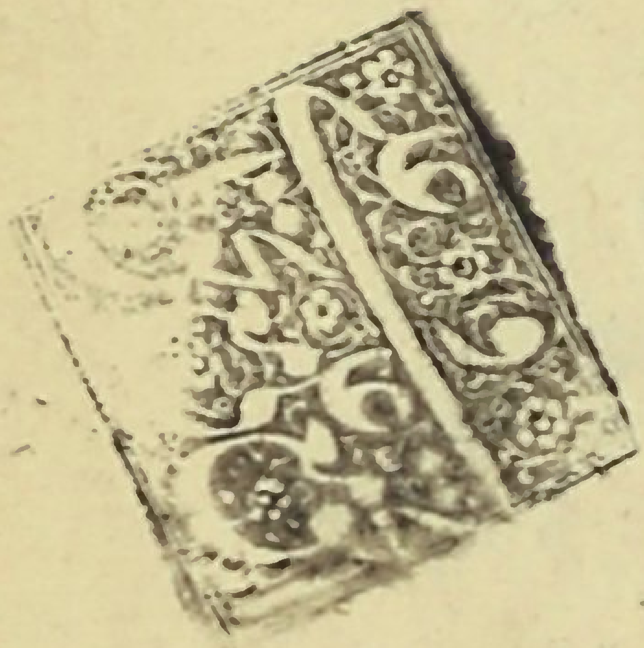
بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی محمد وآله الطاهرین
ولعنة الله علی اعدائهم اجمعین ابد الآبدین ودهر الداهرین اما بعد
چنین گوید احقر عباد الله منقطع از نیل ایادی محمد یوسف الاسترابادی
عفی الله عنه وعن والدیه که این جمله ایست در بیان صیغ عقود وایقاعات
با برخی از احکام ضروریه وآداب مهمه هر یک که جمع نمودم از کلمات وعبارات
فقهاء ما رضوان الله علیهم اجابة لجماعة من اخواننا المؤمنین وپس از جمع
وضبط بنظر سرکار شریعتمدار اعلم العلماء والمجتهدین وافضلهم وافقهم
واورعهم واوثقهم شیخ المشایخ العظام ثقة الاسلام وحجة الانام جناب
مستطاب شیخ مرتضی الانصاری مد الله ظله العالی رسانید وحکم بامضا
وتجویز عمل بآن فرموده اند استدعا از منتفعین باین رساله آنکه این عاصی
کثیر المعاصی را بدعای خیر وطلب مغفرت یاد وشاد فرمایند وترتیب دادم

این







این مختصر را بر یک مقدمه و چند مقصد و خاتمه **مقدمه** در بیان
حقیقت و معنی عقد و ایقاع است پس بدانکه عقد عبارت است در
اصطلاح فقهاء و متشرعین از صیغه شرعیه که لابد است از برای ان صیغه
از وجود متخاطبین ولو حکما که یکی در طرف ایجاب و دیگری در طرف قبول واقع
شده باشد تا اینکه مترتب شود بران صیغه نقل ملکی یا سقوط حقی یا حلال و
مباح شدن فرجی یا تسلط بر تصرفی مثل عقد بیع و قرض و رهن و
صلح و ضمان و حواله و کفالة و ودیعه و عاریه و وکالة و سبق و
رمایه و جعالة و شرکة و مضاربه و اجارة و مزارعة و مساقات و
هبه و صدقه و عمری و حبس و وقف و وصیه و نکاح و کتابه و
ضمان جریره و در حکم است خلع و مبارات و باید دانسته شود که عقد بر
سه صنف است صنفی از ان است که لازم باشد از طرفین نظر باصلش پس
تسلطی نیست از برای هیچیک بر فسخ مگر بسبب اجنبی و امر خارجی مثل بیع
و صلح و ضمان و حواله و کفاله و اجاره و مزارعه و مساقات و
صدقه و عمری و حبس و وقف و نکاح و صنف دویم است که لازم
باشد از یکطرف و جایز باشد از طرف دیگر پس از طرف لزوم سلطنت بر فسخ
نیست مگر اینکه بسبب امر خارجی سلطنت بر فسخ از برایش پیدا شود و این
مثل رهن است زیراکه آن از طرف راهن لازم است و از طرف مرتهن جایز و در
حکم اینست خلع و مبارات زیراکه زوجه میتواند رجوع کند ببذل پس از
برای زوج نیز رجوع ثابت است بعد از رجوع زوجه و این در قوه فسخ است

و بیان اینکه عقد بر سه قسم است

پس از

پس لازم است از طرف زوج و جایز است از طرف زوجه و صنف سیم اینست
جایز است از طرفین بالاصل و حکم آن تسلط بر فسخ است از برای هر یک از
طرفین و این در باقی عقود است و اما ایقاع پس آن عبارتست از صیغه
شرعیه که کفایت میکند در آن ایجاب فقط و مترتب میشود بر آن صیغه قطع وصله
یا نقل ملکی یا استحقاق حقی یا استحقاق عقوبتی یا سقوط عقوبت و حقی مثل
طلاق و رجعه و ظهار و ایلاء و لعان و عتق و تدبیر و ایمان و نذر
و عهود و شفعه و حکم حاکم و حجر و سفیه و مفلس و قسمی است از حکم و اما
اقرار از ایقاعات نیست زیرا که اقرار اخبار است و مفهوم ایقاع انشاء است

در بیان ایقاع

مقصد اول

در بیع است بدانکه اقسام بیع باعتبار نقد و نسیه در ثمن
و مثمن چهار است و آن نقد و نسیه و سلف و بیع کالی بکالی است و باعتبار
اخبار براس المال و عدم اخبار بآن نیز چهار قسم است که بیع مرابحه و مواضعه
و تولیه و مساومه بوده باشد و باعتبار وجوب مساوات ثمن مر مثمن را و عدم
وجوب آن دو قسم است یکی بیع ربوی و دیگری غیر ربوی و نیز منقسم میشود
بیع باعتبارات دیگر بر چند قسم که از آن جمله است بیع غرر چون بیع ملاقیح
و بیع مضامین و بیع معلق بر شرط یا صفت و بیع شرط و بیع ثمره قبل از
ظهور آن بیک سال یا زیادتر با ضمیمه یا بدون ضمیمه و بیع ثمره بعد از
ظهور قبل از بدو صلاح و بیع مزابنه و محاقله و بیع عریه و بیع رطبه و
القبالة للشریک و تفسیر هر یک از این اقسام با کیفیت صیغه هر یک در ضمن
چند فصل بیان میشود

فصل اول

در بیان دو مطلب است

مطلب اول

آنکه

انکه لابدّ است در هر عقدی از عقود لازمه اگرچه لزومش از یک طرف باشد
مثل رهن از وقوع ان عقد بلفظ صحیح با قصد انشاء نه اخبار خواه بعربی بوده
باشد و خواه بغیر عربی لکن بهتر اینست که با امکان بعربی بوده باشد بلی در
عقد نکاح و متعه احوط بلکه اقوی رعایت عربیت با امکان و جایز نیست بغیر
عربی مگر در صورت تعذر و معنی انشاء در صیغ نکاح خواهد امد انشاء الله تعالی
و نیز لابد است در جمیع عقود لازمه از وقوع ایجاب و قبول بلفظ ماضی
بلکه احوط تقدیم ایجاب است بر قبول و نیز لازم است فوریت قبول بنحوی که متخلل
نشود بکلام اجنبی و نه بسکوت طویل عادی بلی بتنفس و سرفه و نحو ان ضرر ندارد
بخلاف عقود جایزه که معتبر نیست در ان هیچ یک از امور مذکوره غیر انشاء و
همچنین شرط است در هر یک از عقود لازمه ایقاع ان بالفاظیکه صریح باشد
پس واقع نمیشود بیع بلفظ اجاره و همچنین معتبر و شرط است در اکثر ایقاعات
چنانچه خواهد امد نیز وقوع ان بلفظ صحیح عربی با امکان با قصد انشاء و لازم
است ان لفظ نیز صریح باشد در بابش پس اگر واقع بسازد بیع را نه بطریق مذکور
و معلوم شود تراضی طرفین ان بیع معاطاة خواهد بود که لازم نمیشود مگر
برفتن و تلف شدن یکی از عینین یا بعضی از عینین که عبارت از ثمن و مثمن
بوده باشد و همچنین است اجاره و نحو ان بخلاف نکاح و طلاق و نحو ان که
اگر بغیر انچه ذکر شد عقد واقع شود صحیح نخواهد بود بلکه فاسد است اگرچه
طرفین راضی باشند اینها همه در غیر اخرس بوده اما در حق او پس کفایت میکند
چه در عقود و چه در ایقاعات اشاره که دلالت کند بر صیغ عقود و

ایقاعات

ایقاعات در صورت عدم قدرت بر توکیل علی الاحوط پس مترتب میشود
بر آن اثر و همچنین است کسیکه عاجز از نطق بوده باشد بجهة مرض و نحو آن
و قادر بر توکیل نیز نبوده باشد علی الاحوط **مطلب دویم** بیع نقد عبارت
است از بیع حال بحال یعنی ثمن و مثمن هر دو بتعجیل باشد خواه با این بیع شرط
قرار داده باشند یا نه و خواه آن شرط خیار بوده باشد یا سقوط خیار
بدانکه بیع نقد بر چهار قسم است **اول** بیع کلی بکلی که هر دو معلوم
بوده باشند بوصف لکن فرد خاصی منظور نباشد مثل اینکه بایع بفروشد
یکخروار گندم موصوف بوصف معینی را بیک دینار موصوف بوصف معین
و مشتری قبول کند و صیغه آن این نحو است که بایع بگوید بِعتُکَ یا بگوید
شَرَیتُکَ یا بگوید مَلَّکتُکَ المتاعَ المعلومَ بالمبلغِ المعلومِ یا بگوید بِعتُکَ
ما عُلِمَ بالشیءِ المعلومِ یا بما عُلِمَ و نحو آن پس مشتری میگوید قَبِلتُ یا
میگوید اِبتَعتُ یا اِشتَرَیتُ یا تَمَلَّکتُ هکذا و اگر احد متعاقدین وکیل باشد
جایز است در ایجاب و قبول تصریح بموکل نه لازم پس وکیل بایع میگوید بِعتُکَ بالوکالة
عن فلانٍ ما عُلِمَ بما عُلِمَ و مشتری میگوید قَبِلتُ و اگر مشتری نیز وکیل کند
کسی را پس وکیل بایع میگوید وکالةً عن موکلی فلانٍ بعتُ موکلَکَ ما عُلِمَ بما عُلِمَ
و وکیل مشتری میگوید قَبِلتُ لموکلی فلانٍ هکذا و جایز است که تصریح بوکالة
اصلا ننمایند بلکه قصد وکالة کافیست لکن معلوم نمیشود در ظاهر که
این معامله از برای خودش است یا از برای غیر مگر باخبار تا صحه وفائده ندارد
تحمل شاهد بر این معنی مگر بر اصالة اقرار مقر و اگر بایع یا مشتری زن باشند

فی بیع الکلی بالکلی

پس

پس بجای موکّلی مُوَکِّلَتی بگوید و بجای موکّلک مُوَکِّلَتَکَ بگوید **بدانکه** لفظ بیع بنابر ظاهر قاموس متعدی است بنفسه بمفعول واحد نسبت باصل مبیع و امّا نسبت بمشتری متعدی نیست بکلمهٔ مِن لکن ظاهر بعض علما مثل محقق ره تعدیه آنست بنفسه بسوی دو مفعول بنابراین جمع میان دو صیغه اولی خواهد بود زیرا که مستفاد از بعض اخبار یکمرتبه تعدیه آنست بنفسه بسوی دو مفعول و یکدفعه تعدیه آنست بنفسه بسوی مفعول واحد که مبیع باشد و نسبت بمشتری بکلمهٔ مِن لهذا رعایت جمع اولی خواهد بود **دوّم** بیع جزئی بجزئی است و این در صورتی است که ثمن و مثمن هر دو مشخص و جزئی باشند خواه هر دو حاضر باشند پس بایع میگوید در این وقت بِعْتُکَ هٰذَا الْمَتاعَ الْمُعَیَّنَ بِهٰذِهِ الْعَشَرَةِ دَراهِمَ مثلاً و مشتری میگوید بلفظ قَبِلْتُ یا مانند آن و یا اینکه هر دو غایب باشند و لکن معهود میان بایع و مشتری باشد پس بایع مثلاً میگوید بِعْتُکَ ما عُلِمَ بِالشَّیْءِ الْمَعْلُومِ یا اینکه مبیع حاضر است و ثمن آن غایب است و معهود پس بایع مثلاً میگوید بِعْتُکَ هٰذا بِالشَّیْءِ الْمَعْلُومِ یا بِما عُلِمَ و نحو آن و مشتری میگوید قَبِلْتُ و نحو آن و یا اینکه ثمن حاضر است و مبیع غایب است و معهود پس بایع گوید بِعْتُکَ ما عُلِمَ بِهٰذا و مشتری گوید قَبِلْتُ الْبَیْعَ لِنَفْسی **و بالجمله** اگر عین غایب باشد که مشتری مثلاً ان را ندیده باشد لازم است ذکر اوصاف بنحوی که رفع جهالت از آن بشود و در صورت وکالت حال آن از سابق معلوم است **سیّم** بیع کلی بجزئی است و این در وقتی است که مثمن یعنی مبیع شیء خاصی نباشد لکن معلوم بوصف کلّی و مانند آن باشد

في بيع الجزئي بالجزئي

في بيع الكلي بالجزئي

حاضر و ثمن باید شیء خاص یا غائب معهود باشد پس بایع میگوید بعتک هذا بما علم بهذا
یا بالشیء المعلوم یا بما علم و مشتری گوید قبلت البیع لنفسی و اگر مشتری زن
باشد در جمیع صور بایع میگوید بعتکِ بکسر کاف چهارم بیع جزئی بکلی
است و این در صورتیست که ثمن کلی و معهود و معلوم بوصف کلی و مانند آن باشد
لکن مبیع و مثمن شیء خاص معین باشد خواه حاضر و خواه غائب معلوم
پس بایع میگوید بعتک هذا بالمبلغ المعلوم یا بما علم و مشتری گوید
قبلت البیع بدانکه اگر در بیع خواسته باشند شرط کنند چیزی را مثل
تاجیل دین حالی یا اقرار دادن رهنی بدین دیگر یا ضمانت از دینی و بخواهند
پس بایع میگوید در صورت شرط تاجیل دین حال بر او بعتک هذا بکذا و شرطت
علیک تاجیل دینک الفلانی الی سنة و در صورت شرط تاجیل دین حال بر مشتری
میگوید شرطت لک تاجیل دینی الفلانی الی سنة و در صورت شرط رهن
بدین دیگر میگوید شرطت رهن کذا بدین کذا و در صورت شرط تضمین
میگوید شرطت ضمان فلان کذا و در صورت شرط سقوط خیار مجلس از طرفین
بایع میگوید شرطت سقوط خیار المجلس من الجانبین و اگر شرط کند سقوط
خیار غبن را میگوید شرطت سقوط خیار الغبن من الطرفین و در صورت
شرط خیار فسخ تا یکسال از برای خود بایع میگوید شرطت لنفسی الخیار مدة
سنة و از برای مشتری اگر شرط خیار را بایع میگوید شرطت لک و اگر از برای
هر دو باشد میگوید لی و لک الخیار مدة سنة و اگر شرط کند استرجاع مبیع را
بشرط رد ثمن یا مثلش میگوید فشرطت انک متی رددت الثمن او مثله الی سنة

و بیع منجز ... بکلی

کنند

فسخ

فسخت المبیع و نحوانها و در صورت شرط برائة از عیب مخصوص بگوید بعتک
هذا بشرط البراءة من عیب کذا و کذا یا میگوید بشرط البراءة من جمیع العیوب
اگر شرط براءة از جمیع عیوب نماید بنابر اصح و در بیع ثمرهٔ بستان بایع میگوید
بعتک ثمرة البستان الفلانی بکذا و در صورت انضمام بثمرهٔ دو سال دیگر مثلا
یا بشیء دیگر میگوید بعتک ثمرة البستان المعلوم منضمة الی ثمرة سنتین بکذا یا بگوید
منضمة الی الشیء الفلانی بکذا و بیع ثمرهٔ درخت پیش از نمایان شدن آن در
یکسال بدون ضم چیزی که جایز است خرید و فروخت آن جایز نیست بلکه فاسد است
و اگر خواسته باشد بفروشد اشجار معینه موجوده را با ثمره اش که موجود است
لکن قبل از بدو صلاح و بتنهائی جایز نیست فروختن آن ثمره جایز است پس
میگوید بایع بعتک هذه الاشجار و ثمرتها بکذا و اگر تخمین کند در بیع عریه
خرمای نخله را بیک تغار مثلا و بفروشد میگوید بعتک ثمرة هذه النخلة
بتغار تمر موصوف بصفات کذا و باید ذکر کند صفات سلم را در وقتیکه آن
تغار خرما در ذمه باشد و الا باید اشاره کند بسوی موجود معین و در جمیع
آنچه در سابق ذکر شد از شروط و اصالة و وکالة در جمیع جاریست

فی بیع النسیئة

فصل
بیع نسیه عبارت است از فروختن چیزی اگر موجود باشد و بر بایع اداء آن
بتعجیل لازم باشد بثمن مؤجل که زمان لزوم اداء آن مؤخر باشد و شرط است
در صحت نسیه که زمان لزوم اداء ثمن معین باشد بنحویکه محفوظ باشد از
احتمال زیاده و نقصان پس اگر معین نباشد مثل اینکه بگوید این چیز را بتو فروختم
و نخواه را هر وقتیکه میخواهی بده باطل خواهد بود و اگر بگوید هر وقتیکه

توانستی بدهی بده این از بیع نسیه نخواهد بود بلکه داخل بیع نقد خواهد
بود که اداء ثمن موقوف بر تمکن است و همچنین اگر بگوید فروختم این چیز را بتو
باینطریق که اگر نقد ثمن خواه از تو بدهی یک تومان و اگر نسیه بدهی تا فلان وقت
دو تومان باطل است و همچنین باطل است اگر بگوید فروختم تا فلان زمان
بفلان مقدار و تا فلان زمان دیگر بفلان مقدار و اما معاملات متعارفه
میان غالب مردمان که در پیش بقال یا بزاز میروند و جنس میخرند بقصد
اینکه ثمن را بعد در وقت تمکن یا بخواهد بدهند جایز است با تراضی طرفین
زیرا که داخل در بیع نقد است و اگر بخرند به نسیه که هر وقت خواسته باشند بدهند
باطل خواهد بود پس لازم است که تعیین زمان را بکنند و بقصد تسلط بر مطالبه
در ان زمان بخرند اگر تمکن بهم رسانند مثل ساير ديون مهلت دهند و هم
چنین باطل است اگر بگوید فروختم این چیز را بتو که ثمن خواه از تو تا زمان ادراک غلات
یا تا زمان قدوم حاج و مانند اینها بدهی بلکه بهتر اینست که تعیین مدت بنحوی
کند که قابل هیچ زیاده و کم نباشد مثل اینکه بگوید تا اول مغرب شب جمعه اول
فلان ماه از فلان سال و نحو اینها و لکن ظاهر اینست که تعیین روز اول فلان ماه
کافیست هر چند تعیین اجزاء روز نشود و اما کیفیت صیغه این بیع پس این بخواست
که بایع بگوید بِعتُكَ هٰذَا المَتاعَ بِعَشَرَةِ دَرَاهِمَ وَ اَجَّلْتُكَ فِي الثَّمَنِ اِلىٰ شَهْرٍ یا
اینکه بگوید بِعْتُكَ هٰذَا المَتاعَ وَ شَرَطْتُ اَنْ تُعْطِيَ الثَّمَنَ بَعْدَ شَهْرٍ و مشتری
بگوید قَبِلْتُ و رعایت امور سابقه از شروط و اصالت و وکالت بنحویست که گذشت
و واجب نیست بر مشتری دفع ثمن ببایع قبل از رسیدن زمان اگر چه بایع مطالبه

(حاشیه: حو)

(حاشیه: حلبی)

(حاشیه: یا اول طلوع افتاب از روز جمعه اول فلان ماه)

(حاشیه: فلان ماه)

نماید

فی بیع السلف

نماید **فصل** بیع سلف که در فارسی از خرید یا فروش پیشکی میگویند عبارت استاز فروختن مالی که بر ذمهٔ فروشنده باشد تا زمان مشخص بثمن و بهائیکه حاضر باشد یا مثل حاضر باشد مثل اینکه بوصف مشخص کرده باشد و اداء آن ثمن بتعجیل لازم باشد بعکس بیع نسیه و بعد از اجرا صیغه حاضر کنند یا حاضر کرده را بدهند مقصود اینست که قبل از تفرق تسلیم ثمن بشود و قدر متیقن از این بیع اینست که مبیع جنس باشد و بهاء آن نقد باشد نه جنس پس اگر هر دو نقد باشند جایز نیست بلی اگر هر دو جنس باشند علی الأقوی لکن رعایت احتیاط خوب ست و جایز است در این بیع که ایجاب هر یک از بایع و مشتری صادر شود چنانکه در صلح نیز جایز است که بگوید فروختم یک خروار گندم را مثلا که بفلان وصف باشد باینطریق که در اول فلان ماه در فلان موضع مثلا من یا قائم مقام شرعی من بتو یا قائم مقام شرعی تو لازم باشد که بدهیم بفلان مبلغ که حاضر است یا فلان مبلغ موصوف بوصف معین که الآن دادنی باشی پس مشتری میگوید که قبول کردم و خریدم بهمین نهج و صیغه آن در صورتیکه بایع ابتداء بایجاب نماید باین نحو است که بایع بگوید بعتک یا ابعت منک طعام علی الوجه المعلوم بالمبلغ المعلوم و اگر خواسته باشد ذکر وصف را در اصل صیغه بر وجه صراحت نماید چنانکه در صیغ عقود محقق کرکی ره مذکور است مثلا بگوید بعتک تغار حنطة یوسفیة عراقیة حمراء کبیرة الحب جدیدة مؤجلة الی شهرین مسلمة فی موضع کذا و مشتری میگوید قبلت و در صورتیکه مشتری ابتداء بایجاب نماید بگوید

جایز است در صورت اختلاف م

[illegible]

جیدة م

[illegible]

اسلفتك یا سلفتك یا اسلمت الیك المبلغ المعلوم فیما علم من الحنطة الموصوفة
مؤجلة الی الوقت المعلوم مسلمة فی الموضع المعلوم پس بایع میگوید قبلت
مخفی نماناد که ظاهر اتفاق فقهاء است قدیما و حدیثا مثل شیخین و فاضلین
و شهیدین و محقق کرکی ره و غیر ایشان چنانچه از کلمات ایشان مستفاد
میشود بر آنکه مشتری را مسلِم و مسلِف گویند و بایع را مسلَم الیه و ثمن را مسلَم
بفتح لام و مبیع را مسلَم فیه پس باید مشتری بگوید اسلمت الیک دینارا فی قفیز
حنطة بلکه از کتب لغت مثل صحاح و قاموس نیز چنین ظاهر میشود بلی از عبارت
ارشاد توهم میرود گفتن بایع اسلمت و اسلفت را لکن محقق ثانی در حاشیه
ارشاد دفع این توهم و توضیح مراد علامه قدس سره نموده بدانکه در بیع سلف
شش چیز شرط است اول آنکه ذکر جنس کند با وصفی که رفع جهالت کند بحیثیتی
که نزاع عقلائی واقع نشود پس بدون ذکر وصف یا با وصفی که رفع جهالت نکند
چنانکه در گوشت و نان بلکه پوست حیوان که ضبط بوصف ممکن نیست بیع سلف
صحیح نیست بلکه اگر ذکر وصفی کند که فلان وجود داشته باشد یا بنحویکه باعث
نزاع شود مثل اینکه بگوید بهترین افراد فلان جنس نیز صحیح نیست بلی بیع حبوب
با وصف رافع جهالت چون سن فلان و متاع و غله و میوه و مانند اینها که
ضبط آنها بوصف رافع جهالت و نزاع ممکن است صحیح است و بالجمله مرجع در ذکر
اوصاف بسوی عرف است پس هر وصفیکه مختلف شود اغراض بسبب آن و زیاد
و کم شود باعتبار آن بزیاده و نقیصه معتدبها واجب است تعرض آن والا فلا
دوم آنستکه قبض کند بایع ثمن را پیش از آنکه از هم جدا شوند بلی بودن ثمن برذمه

فی شروط بیع السلف

بایع

بایع در حکم قبض است علی الاظهر **سیم** انست که ذکر موضع تسلیم نمایند در
صورتیکه متعاقدان در صدد مفارقت از موضع عقد قبل از حلول بوده
باشند مثل اینکه هر دو یا یکی از ایشان عزیمت سفر داشته یا در عبور کننده بوده
باشند و احوط ذکر موضع تسلیم است مطلقا **چهارم** آنستکه که تعیین کنند
مبیع را بوزن یا کیله هر چند چیزی باشد که در بیع نقدی وزن و کیل در انها
معتبر نباشد بلکه بمشاهده اکتفاء میکنند چون بار هیزم و مانند ان بلی هرگاه
تفاوت میان افراد ان کم باشد و باعث نزاع نشود بلکه در عرف تسامح میکنند
و سهل میشمارند چنانکه در بعضی از اقسام گردو و تخم مرغ و مانند اینها ظاهر
اینستکه تعیین بوزن یا کیل معتبر نباشد **پنجم** شرط آنست که تعیین
زمان تسلط بر مطالبه نمایند بقسمیکه احتمال زیاده و نقصان در نزد بایع
و مشتری نداشته باشد **ششم** انکه وجود ان جنس غالبا در وقت حلول
اجل ممکن باشد اگر چه وقت عقد مثلا موجود نباشد **بدانکه** همیع ما سبق
از شروط و خیارات در اینجا نیز جاریست و نیز چند امر باقی ماند در مقام که
مناسبست ذکر انها **اول** انکه جایز نیست فروختن مبیع سلم را پیش از رسیدن
وقت تسلط بر مطالبه بلی بعد از رسیدن زمان تسلط بر مطالبه جایز است فروختن
ان اگر چه قبض نکرده باشد ولکن در غله کراهت دارد فروختن ان قبل از قبض
دویم انکه بایع هرگاه بعد از رسیدن زمان تسلط بر مطالبه ادا کند جنس
مسلم فیه را که بوصف مشخص کرده بودند واجبست بر مشتری که قبول کند
یا ابراء ذمه بایع کند و اگر امتناع کند حاکم شرع قبض کند و اگر دستش بحاکم شرع

فی بیان ما یتعلق بهذا البیع [illegible]

نرسد و اگذارد جنس را بمشتری و تخلیه کند و هرگاه پست تر از ان چیزیکه قرار
داد شد ادا کند قبول واجب نیست و در وجوب قبول بالاتر خلافست و احوط
وجوب قبول است اگرچه قول بعدم وجوب خالی از قوت نیست چنانکه اگر زیاده
از قدر مبیع را اداء کند قبول ان واجب نیست سیم انکه اگر بعد از رسیدن
وقت تسلط بر مطالبه مبیع اداء آن متعذر شود مشتری مختار است که فسخ
کند یا انکه صبر کند تا زمان قدرت بایع و بمحض تعذر عقد بیع منفسخ نمیشود
و برهم نمیخورد چهارم اگر بایع مدیون غیر جنس را بمشتری بدهد با رضاء
او باید ان غیر جنس را در روز قبض حساب نمایند به پنجم انکه در بیع سلف نیز جایز است
شرط کردن چیزیکه باعث جهالت نشود و محلل حرام و محرم حلال نباشد مثل
اشتراط عمل مباح و هبه کردن چیزی و امثال اینها **فصل** بیع کالی بکالی
عبارتست از بیع دین بدین که زمان هردو مؤخر باشد و این قسم از بیع در شرع
مطهره محرم و باطل است و صیغه این بیع میگوید بعتک دینی الفلانی بدینک
الفلانی یا میگوید بعتک دینی الفلانی بعشرة دراهم مؤجلة الی شهر و مشتری
میگوید قبلت و از قبیل بیع کالی بکالی است در عدم صحت بیع چیزیکه سلف
در ان جایز است بدینیکه بر ذمه بایع است با وصف دین بودن یا بعکس این
علی الاصح مثل اینکه مشتری بگوید اسلفتک العشرة التی فی ذمتک فی تغار
حنطة معلومة مؤجلا الی شهرین مسلما فی موضع کذا و بایع بگوید قبلت یا
اینکه بایع بگوید بعتک تغار حنطة موصوفة بالعشرة التی فی ذمتی مؤجلة
الی شهرین مسلمة فی موضع کذا و مشتری بگوید قبلت پس اگر احتیاج شود

و مطالبه کردن یا امثال ان کند

بقیمت جنس

فی بیع الکالی بالکالی

اینست که بایع

بمثل این بیع با نقسیم ننمایند بلکه بمجرد مشتری تغار گندم را بعشرهٔ مضمونه
مضمونه بدون تقیید ان ببودن دین وبعد از اجراء صیغه وثبوت عشره در ذمهٔ
مشتری قبل از تفرق احتساب بانقاص بان نمایند پس اگر مشتری بگوید اسلفتک
عشرةً فی تغارِ حنطةٍ معلومةٍ الخ وبایع بگوید قبلتُ جایز وصحیح است چنانچه
جایز است بیع دین مؤجل با مضمون حال که در مجلس مقبوض نیست پس ظاهر صحت آنست
بلی اگر هر دو مؤجل باشند جایز نیست **فصل** بیع مرابحه بیعی است که بایع خبر
بدهد بسرمایه و زیاده از ان بر نگیرد پس مرابحه ان بیع براس المال است با
زیاده واخبار براس المال لازم است اگر مشتری عالم بان نباشد واگر جاری
شود این بیع بر چیز که واقع شده است بان چیز از برای بایع پس صیغهٔ آن باید
بخواست که بایع بگوید بعد از اخبار بثمن بعتُکَ ما علم بما اشتریته به وربح
درهم یا بگوید بعتُکَ ما علم بما بذلتُ من الثمن فیه ومشتری میگوید قبلتُ
وجایز است در محل بعتک شریتک یا ملکتک وامثال ان بگوید چنانچه ذکر شد
واز برای مرابحه دو صیغهٔ دیگر است یکی اینست که بایع بگوید بعتُکَ ما علم
بما قام علیّ وربح کذا ویکی دیگر اینست بعتُکَ ما علم بما هو علیّ وربح کذا وفرق
میانهٔ این سه صیغه اینست که صیغهٔ اولی شامل نمیشود مگر ثمن تنها نی زاد
سایر اخراجات مثل اجرت حمالی وکیالی ودلالی ومانند اینها داخل نیست اگرچه
قبل از صیغه اخبار بان نموده باشد وهم چنین است مفاد صیغهٔ ثالثه علی
الاظهر واما صیغهٔ ثانیه پس در ان مندرج است جمیع مؤن واخراجاتیکه
مقصود از ان استرباح بوده مثل اجرت دلالی وکیالی وحمالی وحراست

فی بیع الدین [illegible]

شراء

سابقا

[illegible]

و سفید کری و خیاطی و قیمت رنگ و اجرت خان مملوک و گچ کاری و
کل مالی خانه و امثال اینها اگر بذل اجرت همه را اخبار نموده باشد بقصد استرباح
شرطیکه قبل از صیغه اخبار نماید بان یا مشتری عالم باشد بان بخلاف اخراجات
و مؤنیکه مقصود از ان استرباح و منفعت یا فتن نباشد بلکه غرضش مجرد بقا
ملک بوده باشد مثل نفقه عبد با سنت و مثل اجرت مسکنش و کسوه ضروریه
اش که لابد منها است و از این قبیل است علف دابه و اجرت اصطبل که طویله و
جای اخور حیوان و جای ایستادن ان باشد و جل حیوان و امثال ان و فرق
میان اجرت خانه بجهت حفظ متاع و اجرت مسکن عبد و اصطبل حیوان عنبر
ظاهر است خصوصا در وقتیکه استبقاء عبد و حیوان بجهت تجارت فقط
باشد بلی اگر بر قدر معتاد علف دهد حیوانرا آن قدر زائد مندرج در صیغه
خواهد بود و هم چنین اجرت طبیب را اگر مشتری بدهد در صورتیکه مرض
ازان بر طرف شده و در دستش حادث نشده باشد و اگر عملی از اعمال مذکوره
را خود بجا اورده باشد یا اینکه متبرعی بترعا بعمل اورده باشد و اراده دارد
شخص بایع که همه را داخل در صیغه کند پس اول اخبار میکند با صل ثمن و با عمال
و مصارفیکه مقصود ازان استرباح است بعد ازان میفروشد و میگوید بعنوان
ما علم بما قام علی و تبیح کذا مشتری میگوید قبلت بدانکه فرق دیگری نیز
میان سه صیغه مزبوره هست و آن اینست که صیغه اولی صحیح نیست مگر در
جائیکه متاع را بایع بصیغه بیع خریده باشد پس اگر ان متاع بصلح یا بهبه
مشروطه بعوض و بعنوان منتقل باو شده باشد پس بیع مرابحه باین صیغه صحیح

نیست

نیست بلکه فاسد است واما بصیغهٔ ثانیه صحیح است واما در صیغهٔ ثالثه
پس بعید نیست جواز در صورتیکه متاع منتقل ببایع نشده باشد بصیغهٔ
صلح واما اگر بصیغهٔ قرض یا هبهٔ مشروطهٔ بعوض منتقل باو شده پس در جواز
بیع مرابحهٔ در محل فرض خالی از اشکال نیست و اگر بایع اخبار کند که راس المال صد
درهم است و بگوید بِعْتُکَ هٰذَا بِمِاءَةٍ وَرِبْحِ کُلِّ عَشَرَةٍ دِرْهَمٌ و مشتری بگوید
قَبِلْتُ پس ثمن صد و ده درهم خواهد بود **فصل** بیع تولیه عبارت است
از بیع براس المال بدون زیاده و نقصان پس لابد است از اخبار بسرمایه در
صورتیکه مشتری عالم بان نباشد والا اخبار لازم نیست پس میفروشد
بهمان اصل سرمایه بدون کم و زیاد و صیغهٔ ان باین نحو است که بایع بمشتری
گوید بِعْتُکَ مَا عَلِمْ بِمَا اشْتَرَیْتُ یا بگوید وَلَّیْتُکَ هٰذَا الْعَقْدَ و امثال این
و مشتری گوید قَبِلْتُ یا بگوید تَوَلَّیْتُ هٰکَذَا و باید که ثمن ثانی مثل ثمن
اول باشد جنساً و قدراً و وصفاً و شرط است در بیع تولیه که ثمن مثلی باشد
نه قیمتی تا اینکه متمکن باشد مشتری ثانی از اداء مثل ثمن و نه از عرض که عبارت
است از متاع غیر مکیل و موزون و غیر حیوان و عقار بلکه باید از اثمان
باشد مانند دراهم و دنانیر و بخوان تا اینکه بایع مولی مثل انچیزی را که داده
بود بگیرد از مشتری پس جایز نیست بیع تولیه در چیزیکه بخرد اینرا بعرض و
بگوید برای من اینقدر تمام شد و بعد از اخبار بگوید وَلَّیْتُکَ هٰذَا الْعَقْدَ
بِمَا قَامَ عَلَیَّ و همچنین جایز نیست تولیه در صداق مرءة و عوض خلع بلفظ
قیام کردن بگوید بِعْتُکَ مَا عَلِمْ بِمَا قَامَ عَلَیَّ و مرد بگوید در عوض خلع

فی بیع التولیة ۸

تا جهد

ماخوذ بعتك ما علم بما قام علی و جایز است بیع بعض مبیع بطریق تولیه
بلفظ بعت و ولیت و نحو آن بشرط تعیین آن بعض پس باید قسط آن از
اصل ثمن داده شود فصل بیع مواضعه عبارت است از بیعیکه بایع خبر
دهد بسرمایه و کمتر ازو بفروشد و مواضعه مثل مرابحه است در احکام و وضیعه
بلی در مواضعه باید اضافه کند و ربح کذا را پس بایع میگوید بعتك هذا
بما اشتریته و وضعت درهما یا بگوید بعتك هذا بما اشتریته و وضیعة
کذا و مشتری گوید قبلت و مکروه است در مرابحه و مواضعه نسبت دادن
ربح و وضیعه را بسوی مال باینطریق بگوید که بعتك هذا براس المال و
ربح کل عشرة درهم یا وضیعة درهم من کل عشرة فرع اگر بایع خبر دهد
که ثمن صد درهم است مثلا و در مقام صیغهٔ مواضعه بگوید بعتك براس
المال و وضیعة درهم من کل عشرة پس ثمن که مشتری باید بدهد نود درهم
خواهد بود و وضیعه یعنی انداخته شده ده درهم خواهد بود و اگر بگوید
بعتك براس المال و وضیعة درهم لکل عشرة پس وضیعه ان نه درهم و یکجزء
از یازده جزؤ از درهم خواهد بود و ثمن نود درهم و ده جزء از یازده
جزء از درهم خواهد بود و همچنین است اگر بگوید بعتك بمائة و وضیعة
درهم من کل احد عشر پس ثمن باز همان نود درهم و ده جزء از یازده جزء از
از درهم است و وضیعه نه درهم و یکجزؤ از یازده جزء درهم است و اگر بگوید
بعتك بمائة و وضیعة العشرة درهم دو احتمال دارد یکی اینکه اضافه وضیعه
بسوی عشرة بمعنی من باشد که تقدیر کلام چنین میشود بعتك بمائة و وضیعة

فی بیع المواضعة

لفظ وضیعة کذا را و در مرابحه باید اضافه کند
مم

درهم

درهم من العشرة پس در انصورت وصیغه ده درهم وثمن نود درهم خواهد
بود واحتمال دوم اینست که این اضافه بمعنی لام باشد که نقد برچنین شود
بعتك بمائة وصیغة درهم للعشرة پس صیغه نه درهم ویکجزو از یازده
جزء از درهم وثمن نود درهم وده جزء از یازده جزء از درهم خواهد بود

فی بیع المساومة

فصل بیع مساومه عبارتست از بیعیکه بایع ذکر سرمایه نکند وبفروشد
واین بهترین اقسام است بجهت تحرز از کذب عمدا یا غلطا وصیغه این بیع
از ماسبق ظاهر است پس همین قدر که بایع بگوید بعتك المتاع المعلوم
بالمبلغ المعلوم ومشتری گوید قبلت کافی است

فی الربا

فصل بدانکه حرام
است مبایعه بلکه مطلق معاوضه حتی صلح وبخوان علی الاظهر که مشتمل
بر ربا باشد ودر حدیث وارد است که یکدرهم ان اعظم وبزرگ تراست
از هفتاد زنا که با محرم خود چون مادر وخواهر خود بکند و ربا عبارت
است از زیادتی یکی از دو عوض که از یک جنس باشند وموزون یا مکیل
باشند در زمان صاحب شریعت اگرچه در زمان مبایعه چنین نباشد
واگر حال ان در زمان صاحب شریعت معلوم نباشد پس اگر در زمان مبایعه
در جمیع بلاد موزون یا مکیل باشد همین حکم را دارد واگر در بعضی از بلاد
موزون یا مکیل باشد ودر بعضی نباشد در ان بلد یکه موزون یا مکیل
هست اخذ زیاده ربا است ودر بلد دیگر خلاف است احوط انست که در ان
بلد نیز بر وجه معاوضه اخذ زیاده ننمایند مخفی نماند که جو وگندم
در ربا از یکجنس محسوب است وهم چنین است گندم وارد ونان ونشاسته

بیان اینکه شیرها در ربا حکم یکجنس است

وامثال

نشاسته و امثال اینها و همچنین است خرما و شیره و مثل آن و همچنین است
انگور و دوشاب و مانند آن پس باید که در وقت مبایعه اینها اخذ زیاده ننمایند
بلکه مساوی اخذ نمایند اگرچه مثل معاوضه انگور و مویز با معاوضه خرما
و رطب باشد بنا بر احوط بلکه احوط اجتناب است از معاوضه مطلق تر و خشک
که وزنی یا مکیل باشد چنانچه جمعی منع فرموده اند و همچنین ~~گوشت و شیر~~
~~از یک جنس فرموده اند~~ و همچنین کشک و شیر از یک جنس محسوب است
چنانچه شیر و پنیر و روغن نیز چنین است بلی روغن گاو مثلا با روغن گوسفند
مثلا دو جنس محسوب است و همچنین است گوشتها و سایر چیزهائیکه
از حیوان عمل میاید پس اینها تابع اصل خود میباشند مگر بز و گوسفند که
یکجنس محسوب است چنانچه گاو و گاومیش نیز از یک جنس میباشند پس
هرگاه حاصل حیوانی را یا گوشت او را معاوضه کنند با حاصل یا گوشت حیوان
دیگر که شرعا از جنس آن حیوان نباشد چون گاو و گوسفند جایز است که
زیادتی در عوض اخذ نمایند اگرچه نسیه باشد علی الاقوی لکن با کراهت در
نسیه و همچنین ربا نیست در معاوضه غیر موزون و مکیل و معدود مثل
قماش و حیوان و مانند آن که اخذ زیاده در اینها نقدا جایز است بدون کراهت
و در نسیه خلاف است قول بجواز مع الکراهه خالی از قوه نیست و اما
در معدودات چون تخم مرغ و گردو پس در آن نیز خلاف است اقوی جواز
آنست لکن احوط اجتناب است از اخذ زیاده در معاوضه امثال اینها مگر
بر وجهی که ذکر خواهد شد و همچنین احوط اینست که اخذ زیاده نکنند

اینجا لفظ گوشت را کشک نمایید در هر نسخه

در معاوضه

در معاوضه حیوان بگوشت خصوصا اگر کشته باشد و هرگاه دو جنس
در حکم جنس واحد باشد لکن یکی مکیل است و دیگری موزون
مثل گندم و آرد مثلا پس بیع احدهما بدیگری جایز است با مساوات
در وزن و در کیل اشکال است احوط سنجیدن و برابر نمودن
هر دو است بوزن بدانکه در اینمقام مناسب است بیان چند
امر اول آنکه حرام نیست ربا در میان پدر و پسر و میان زن و شوهر
و میان مملوک مختص و مولای او و میان مسلمان و کافر حربی لکن کافر
حربی از مسلمان نمیتواند اخذ زیاده نماید اما میان جد و نواده و
و میان پدر و دختر و میان مالک و مملوکه احوط بلکه اصح عدم جواز است
بلکه احوط اینست که شوهر و زوجه منقطعه نیز از یکدیگر اخذ زیاده
ننمایند و احوط بلکه اقوی عدم جواز اخذ ربا است از کافر ذمی چون
یهود و نصاری که جزیه میدهند امر دوم اگر در معامله اخذ ربا
نموده باشد عمدا یا سهوا و عالم بحرمت بوده باشد در زمان معامله واجب
است رد زیاده بمالکان پس اگر در اینصورت صاحب مال را بشناسد باید
باو رد کند و اگر مشتبه باشد مالک آن جمع محصوری و تعیین آن ممکن
نباشد با همه مصالحه کند یا حلیت اخذ کند و اگر مالک را نشناسد و
قدر مال ربا را بداند مثل مال مجهول المالک بان عمل کند باینطریق که
اگر آن مالک مجهول معلوم باشد که ظالم بوده است در آن مال رد مظالم
و اگر علم دارد که آن مال مال حلالی بوده و لیکن بر ذمه او مظلمه

[illegible]

میان م

بدهد

میباشد

میباشد اولی اینست که حاکم شرع بعنوان تقاص از جانب فقراء اخذ
نموده و رد مظلمه بدهد و اگر معلوم است که آن مالک مجهول ظالم
نیست بهیچ وجه یا مجهول الحال باشد تصدق بدهد و اگر قدر
مال ربا و مالک آن هر دو مجهول بالمرة باشد خمس آن مال را بدهد
بسادات و اگر در زمان معامله حرام بودن ربا را نمیدانست پس
کفایة توبه کردن در حق جاهل مقصر بلکه مطلقا محل تامل است امر
سیم انکه خلاص شدن و فرار نمودن از ربا در زمان معامله بچند
طریق ممکن است اول انکه تغییر جنس بدهند مثل اینکه ریال را
باشرفی معاوضه نمایند پس از آن اشرفی را بدهند و ریال دیگر که
منظور بود اخذ نمایند و یا اینکه جنس را بنقد معاوضه نمایند پس
از این اشرفی را بدهند و ریال دیگر که منظور بود اخذ نمایند و یا اینکه
از آن نقد را بدهند و آن جنس که مقصود بود اخذ نمایند ولیکن قصد
معاوضهٔ واقعیه داشته باشند دویم انکه آن عوض را معاوضه نمایند
بر وجه قرار دادن بذمه بصیغهٔ مبایعه یا مصالحه بجنس دیگر و پس از آن
مثل را معاوضه بما فی الذمة نمایند سیم انکه با آن عوض ناقص یا با هر دو
در صورة اشتباه ناقص از غیر جنس چیزی را منضم نمایند مثل اینکه یا ریال
ناقص دستمالی را با چیز دیگر را منضم نمایند و معاوضه کنند چهارم
انکه هریک مال خود را بدیگری قرض بدهد و پس از آن هم دیگر را بری
الذمة کنند اگر از خلوص قلب باشد یا انکه بقدر مال ناقص را معاوضه

باتلیه

نمایند

نمایند و زائد را بر بنی آدم لازم کنند **پنجم** انکه هریك مال خود را بدیگری
هبه نمایند **و باید** در ضمن عقد شرط هبهٔ دیگری را نمایند **امر**
چهارم اینست که در بیع ربوی بین صیغهٔ علیحده از برای آن نیست
بلکه صیغهٔ بیع صرف **و بیع** ثمار **و بیع** حیوان **و بیع** مزابنه
و محاقله و بیع غرر اگرچه فاسد باشد مثل بیع ملاقیح **و بیع** مضامین
و بیع حصاة همگی معلوم میشود از ما سبق و صیغهٔ خاصی غیر آنچه
ذکر شد در سایر اقسام نیست از برای اینها

کیفیت صیغهٔ آن بلکه

فی بیع الصرف

فصل بیع صرف عبارت
است از بیع هریك از طلا و نقره بدیگری **و همچنین** است علی
الظاهر بیع طلا و نقره بطلا یا بنقره یا بهر دو خواه مسکوك باشد یا غیر
مسکوك و خواه سکهٔ اسلام باشد یا غیر آن بلی بیع طلا یا نقره یا هر دو بپول
سیاه داخل در بیع صرف نیست **و همچنین** مصالحهٔ طلا بطلا یا بنقره
یا عکس این حکم صرف را ندارد علی الاصح **و شرط است در** صحت بیع
صرف علاوه بر سایر شروط بیع که ذکر خواهد شد که قبض نمودن هریك
از عوض و معوض را پیش از متفرق شدن خواه در مجلس عقد باشد و
خواه در مکان دیگر باین طریق که بایع و مشتری باهم حرکت کنند و
مفارقت نکنند تا اینکه قبض ثمن و مثمن نمایند **و وکیل** گرفتن
جهة قبض کافی نیست علی الاقوی **بلی اگر** وکیل در صرف نمایند که
مفارقت موکل ضرر ندارد **و در** حکم صرف است فروختن چیزیکه طلا کوب
یا نقره کوب باشد چون شمشیر یا لجام و امثال اینها که مفضض یا مذهب

باشد پس اگر مقدار طلا و نقره معلوم باشد و بیع بجنس آن زیور باشد
باید در ثمن زیادتی قرار دهند که در مقابل غیر جنس واقع شود تا اینکه
ربا متحقق نشود **و باید** بقدر طلا یا نقره را نقد قرار بدهد و پیش از
مفارقت داد و ستد بعمل بیاید تا اینکه شرط بیع صرف متحقق شود و اگر
قدر انها مجهول باشد مبایعه بجنس صورت ندارد مگر انکه علم بزیادتی
عوض از مقدار مجهول طلا یا نقره داشته باشد و مبایعه بجنس مخالف
بی اشکال است **فصل** بیع ثمار عبارت است از فروختن میوه

فی بیع الثمار

درخت و ثمرهٔ نخل و خضراوات **بدانکه** جایز نیست فروختن میوهٔ
درخت و ثمرهٔ نخل را پیش از نمایان شدن ان در یک سال خواه ضم شود
بان چیز یکه خرید و فروختن ان جایز باشد لکن مقصود از بیع ان ضمیمه
نباشد و خواه ضمیمه مطلقا نداشته باشد **و اگر** ضمیمه داشته باشد
و ان ضمیمه مقصود از بیع بوده باشد صحت ان بیع خالی از قوه نیست
اگر چه ترک ان احوط است **و اما اگر** میوه زائد بر یکسال را چون دو سال
یا زیاده تر را بفروشد پس در ان خلاف است بلکه اقوی چنانچه قول

احوط

مشهور است اینست که این قسم نیز جایز نیست و همچنین جایز نیست
فروختن حاصل درخت را بعد از نمایان شدن ان و پیش از دانه
بستن و رسیدن و سرخ شدن و زرد شدن ان علی الاصح الاشهر
بلی هرگاه بان ضم کنند چیزی را که بتنهائی فروختن آن جایز است یا انکه
شرط کنند که فی الحال قطع کنند اگر چه برضا بعد از بیع قطع نکنند آن

بیع

بیع صحیح است چنانچه جایز است که میوه را با اصل درخت بفروشند
بعد از نمایان شدن اگرچه پیش از دانه بستن یا زرد و سرخ شدن
باشد و هم‌چنین اگر بعضی از میوهٔ بستان رسیده باشد جایز است
که جمیع میوهٔ این بستان را بفروشند و هرگاه میوه یك بستان رسیده
باشد و بستان دیگر نرسیده باشد در جواز فروختن هر دو را با هم
خلاف است قول بجواز خالی از قوه نیست اگرچه ترك احوط است و اما
زرع پس فروختن آن جایز است مطلقا خواه سبز باشد و ایستاده
و خواه درو کرده باشند و خواه در حالت سبز بودن قصد قصیل
کردن داشته باشد و خواه قصد حاصل بعمل آمدن لکن احوط این است
که مصالحه کنند نه مبایعه و هم‌چنین جایز است فروختن خیار و بادنجان
و خربزه و مانند اینها از خضراوات بعد از نمایان شدن اینها یك چیدن یا
بیشتر که معلوم العدد باشد پس انچیزیکه در عرف گویند که صلاحیت
قطع دارد قطع میکنند و انچیزیکه معلوم نیست اگرچه مشکوك باشد
از جهت کوچکی آن داخل نیست و هم‌چنین جایز است بیع برگ چیزیکه
برك او را بزنند و از بالا بپائین دست کشیدن جدا میکنند مثل برك
توت و حنا یك زدن یا بیشتر که معلوم باشد و هرگاه اصل
درخت را بفروشند میوهٔ ان مال مشتری نخواهد بود مگر در صورتیکه
شرط کنند علی المشهور و واجب است بر مشتری که تمکین کند که میوه
بر درخت بماند تا اینکه وقت چیدن ان بحسب عرف و عادت برسد

فصل

در بیع حیوان

فصل بدانکه هرگاه کسی حیوانی را بفروشد و آن حیوان در ظرف سه روز که ایام خیار است بمیرد مال بایع محسوب میشود و مشتری بخواهد را پس میگیرد و هرگاه آن حیوان حمل داشته باشد حمل داشته باشد حمل مال بایع است نه مشتری مگر در صورتیکه شرط کرده باشد علی الاصح **و جایز است** نگاه کردن روی کنیزی که اراده خریدن او را دارند بلکه جایز است نگاه کردن سایر مواضع حسن او سوای عورت **و مستحب** است تغییر دادن اسم غلام و کنیز بعد از خریدن و قدری شیرینی دادن باو که بخورد و تصدق دادن بقدر چهار درهم شرعی که هر درهم بقدر دوازده نخود و نیم و یک عشر نخود میباشد و مملوک علی الاقوی مالک چیزی نمیشود **و نیز بدانکه** هرگاه کسی کنیزی بالغه غیر یائسه را بخواهد بفروشد پس اگر او را تصرف و جماع نکرده باشد چیزی بر او لازم نیست **و اگر** با او مقاربت کرد باید استبراء بکند یا بنظر برو که یک حیض بر بیند و اگر در میان حیض باشد تمام شدن همان حیض کافیست علی الاصح **و اگر** در سن زنان حیض بین باشد و حیض نه بیند چهل و پنج روز صبر کند و اگر بایع استبراء نکند مشتری استبراء بکند بر وجه مذکور **بلی هرگاه** علم داشته باشد که بایع مقاربت نکرده استبراء لازم نیست چنانکه استبراء در صورة صغیره بودن کنیز لازم نیست و در صورة یائسه بودن نیز لازم نیست **و اگر** بایع استبراء کرد بر مشتری نیز استبراء لازم نیست بلکه ظاهر این است که هرگاه زنی

کنیز

کنیز داشته باشد و بفروشد و معلوم نباشد که بتحلیل او کسی او را
وطی کرده باشد استبراء بر مشتری لازم نیست اگرچه احوط است
در صورتیکه اخبار نکند باینکه کسی وطی نکرده **و هرگاه** کسی کنیز

اورا

حامله را بخرد پس اگر چهار ماه از حمل او نگذشته باشد جایز نیست
که مشتری در قبل او جماع کند بعد از ظاهر شدن حمل و گذشتن
چهار ماه هرگاه مقاربت کند مستحب است که منی را بیرون بریزد و اگر
بیرون نریزد فروختن حمل او بعد از وضع در نزد بعضی مکروه است و در
نزد جمعی حرام است قول ثانی احوط و قول اول ارجح است **و جدا**
کردن میان مادر و فرزند پیش از باز داشتن از شیر یا هفت سال
در نزد بعضی مکروه است و در نزد بعضی حرام است و قول ثانی ظاهر
بعضی از اخبار است **و جماع** کنیز مشترک حرام است اگرچه باذن
شریک بوده باشد پس هرگاه جماع کند بقدر حصهٔ غیر خود حد باید
زده شود و بعد اگر حمل بردارد باید قیمت آن کنیز را بقدر حصهٔ شریک
رد نماید اگر ماذون نباشد از آن شریک **و اما** با اذن مشکل است
رد قیمت **و بعضی** بمجرد مقاربت رد قیمت را لازم دانسته اند
والله العالم **فصل** بیع مزابنه فاسد است در شریعت مطهره و آن

در بیع المزابنه

عبارتست از بیع ثمرهٔ نخل بعد از حدس و تخمین آن بقدر همان تخمین
خرما باینطریق که اول تخمین نمایند ثمرهٔ موجوده بر بالای نخل را یک
وزنه خرما مثلا و بعد از آن بفروشد مالک آنرا بیک وزنه خرما

خواه

خواه ان خرمائیکه ثمن واقع شده شرط کرده باشند بودن آنرا از همان ثمرۀ
مخروصه درخت باشد واز این قبیل است بیع ثمرۀ باقی اشجار مثمره

فی بیع المحاقلة

فصل بیع محاقله عبارت است از بیع زراعت بحاصل ودانۀ که
ازجنس ان زراعت بوده باشد اگرچه تخمین شود ان زراعت وفروخته
شود بقدر همان مخروص چنانچه در مزابنه گذشت خواه شرط کرده
باشند بودن ثمن را از حب همان زرع مبیع باشد بلکه فروخته باشند
بحب دیگر از ان جنس علی الاصح وهر تقدیر این بیع نیز مثل مزابنه فاسد است

فی بیع العریة

فصل بدانکه جایز است بیع عریه باینکه تخمین کنند خرمای از بودن
معینی وبعد بفروشد صاحب ان نخله ان خرمارا بصاحب خانه وبستان
یا بمستاجر ومستعیر ان دار وبستان بقدر همان مخروص از خرمای
دیگر وعریه آن نخله است که در خانۀ شخص غیر باشد وبعضی
از اهل لغت تصریح نموده اند باینکه یا در بستان شخص غیر باشد و
جایز نیست بیع ثمرۀ مخروصه ان درخت بخرمای همان درخت
علی الاظهر ونیز جایز نیست بیع مخروص زیاده بر نخلۀ واحده بلی اگر
از برای کسی درختهای متعدده هر خانۀ یک نخلۀ باشد جایز است
وشرط نیست در این بیع تقابض قبل از تفرق بلکه تعجیل در ان ثمن
شرط است تا اینکه جایز نشود اسلاف احدهما در دیگر و واجب نیست
که مماثلت باشد در خرص وتخمین میان ثمرۀ ان نخله در وقت جفاف و
میان ثمن ان وباید دانست که جواز عریه در نخل ثابت است ودر غیر

نخل عریة نیست پس در بیع عریه چند چیز شرط است اول اینکه
ان ثمر یکه ثمن ان واقع میشود از غیر ان نخله بوده باشد دوم انکه
معلوم القدر بوده باشد کیلا و وزنا سیم انکه موصوف یا مشاهد
بوده باشد چهارم اینکه حال بوده باشد نه مؤجل پنجم عدم
مفاضله و زیادتی در حین عقد ششم اینکه باید ان نخله یکی باشد
نه متعدد مگر بان نحو یکه ذکر شد که از برای شخص واحد در خانهای
متعدده هر خانه یك نخله باشد جایز است بد انکه هرگاه مالك
بفروشد صبرهٔ از گندم یا تمر را مثلا بصبرهٔ دیگر از ان جنس که مساوی
باشد باین صیغه بعتك هذه الصبرة من التمر او الغلة بهذه الصبرة
من جنسها سواء بسواء صحیح نیست اگرچه هر دو مساوی باشند عند
الاعتبار والملاحظة مگر در صورتیکه عارف و عالم باشند بقدر آن
دو صبره در وقت ابتیاع فصل بدانکه صحیح است تقبیل میان دو
شریك در ثمرهٔ درخت یا زروع و ان باین قسم است که تخمین نمایند
حصهٔ احد شریکین را از ثمره یا زرع که در وقت رسیدن و خشك شدن ان
چه قدر خواهد بود بعد از ان متقبل و متکفل شود ان شریك دیگر
حصهٔ این شریك را که مخروص شده بوزن معلومی و ان شریك نیز
قبول نماید مثلا اگر نخلی میان دو نفر باشد پس متقبل میشود احدهما
از ثمرهٔ ان نخل حصهٔ دیگری را بعد از خرص بوزن معلومی و این قباله
عقد نیست صحیح بجهة ورود نص و از عقود لازم است و صیغهٔ آن

هر دوم

باین

باین نحو است که احد شریکین بگوید فَبَلْتُكَ نَصِيبِي فِي هٰذِهِ الثَّمَرَةِ
بِكَذَا و شریک دیگر بگوید قَبِلْتُ هٰكَذَا یا بگوید تقبّلتُ هٰكَذَا و جماعتی
تصریح فرموده اند که حکم قبالة اینست که عوض لازم است مشروط
باینکه ثمره سالم بماند از آفت الهیه پس اگر تلف شود تمام ثمره بآفت الهیه
عوض لازم نیست و معامله رأساً فاسد میشود و اگر بعض از ثمره
تلف شود پس اگر باقی وفا نماید بمال القبالة فبها و الا ساقط میشود
از مال القباله بمقدار نقص و اینحکم که عبارات از وجوب عوض بشرط
سلامت ثمره از آفت الهیه بوده باشد مسلم است در صورتیکه شرط کرده
باشند که عوض از اصل این ثمره بوده باشد بنحویکه منزل بر اشاعه باشد
و امّا اگر شرط نکرده باشند که عوض از اصل ثمره باشد یا شرط کرده
باشند لکن نه بنحویکه منزّل بر اشاعه شود ثبوت حکم مزبور محل اشکال
است و هرگاه نقص در ثمره نه بسبب آفت باشد بلکه بسبب خلل
در خرص و تخمین باشد چیزی از مال القبالة کم نمیشود بلکه باید تمام ادا
بدهد خصوصا اگر بتفریط متقبل بوده باشد نقص در ثمره بلکه ظاهر
اینست که در این صورت بی اشکال باشد چنانچه اگر مخروص زیاد بیاید
از قدر مال القبالة پس آن زائد مباح است از برای متقبل پس از آنچه ذکر
شد ظاهر شد که مال القبالة لازم نیست از نفس ثمره باشد یا از غیر
آن بلی باید از جنس آن باشد باقی بماند در مقام اینکه قبالة عقد نیست
برأسه یا اینکه قسمی است از صلح شهید اول ره در دروس تصریح فرموده

که از قسم صلح است پس بنا بر این بلفظ صلح نیز ممکن است ایقاع این
معامله لکن نظر باینکه در صلح نیز بنا بر اصح ربا جاری نیست چنانچه گذشت
و باینکه صلح باطل نمیشود بتلف شدن معوض قبل از قبض بخلاف فقیه
پس بعید نیست که عقد بر اینسر بوده باشد و ظاهر بقد بر احوط در وقوع
این معامله بلفظ صلح است والله العالم **فصل** بیع غرر فاسد است
اجماعا و آن عبارت است از مجهول باشد و بسبب جهالت گول و فریب
خورد مشتری مثل **بیع** ملاقیح که عبارتست از بیع ما فی بطون الامهات
و **بیع** مضامین که عبارتست از بیع ما فی اصلاب الفحول و **بیع** حصاة
باینکه بگوید بفارسی بینداز این سنگ ریزه را پس بر هر ثوبیکه واقع
شود آن ثوب برای تو باشد بیک درهم مثلا و بلفظ عربی ارم هذه
الحصاة فعلی ای ثوب وقعت فهو لك بكذا و مثل **بیع** ملامسه
که بغیر وشد متاع غیر مشاهد بر امثلا اینکه هرز مانیکه لمس آن نماید
واقع شود بیع و مثل **بیع** منابذه که بفارسی بگوید اگر دفع نمودی
تو آن شیء معلوم را بسوی من همراهنر خرید ام از تو بفلان مبلغ یا بعربی
بگوید ان نبذته الی فقد اشتریته بكذا و مثل **بیع** سمك در آب و
مرغ در هوا و امثال اینها کلا از باب غرر باطل است و نیز **بیع** معلق
بر شرط مثل اینکه بگوید بعتك ان دخل الدار یا معلق بوصفی که معلوم
الحصول است بحسب عادت مثل اینکه بگوید بعتك ان طلعت الشمس و
امثال اینها کلا باطل است **فصل** در بیان اقسام تجارة و آداب

فی بیع الغرر
۸
چیز بکر
نقراره
و
زیدیه اقسام
فی بیان التجارة
۸
X

۲۷۳

مهمه آنست و در آن چند امر است اول آنکه تجارت منقسم میشود
بسوی اقسام پنجگانه اول تجارة واجبه است وآن تجارتی است که
از برای حفظ نفس خود و عیال بجا میآورد و بغیر از تجارت حفظ آن
ممکن نشود و احوط وجوب تجارتست بجهة اداء دیون بنزد دویم
تجارت مستحبه است وآن تجارتیست که مقصود از آن وسعت دادن
بر عیال و احسان بفقراء و بناء خیرات باشد سیم تجارت مباح است
وآن تجارتیست که مقصود از آن زیاد کردن مال باشد و مایه گذران
داشته باشد و قصد های خیر از زیاد کردن مال نداشته باشد چهارم
تجارت مکروه است[2] که منهی عنها باشد بنهی تنزیهی چون صرافی کردن
و کفن فروشی و غله فروختن و حجامت کردن با شرط اجرت
و بنده فروختن و قصابی کردن و شعربافی کردن و قابله شدن
با شرط اجرت و زرگری و اجرت جهانیدن حیوان نر را بر حیوان
ماده و کسب کسانیکه اجتناب از حرام در اموال مردم نمیکنند و اجرت
تعلیم قران و تجارت کردن در دریا و اجرت کشیدن خصیه حیوانات
و معامله کردن با ظلمه و با کسانیکه نسبت طبیعتشند بخبیثی
که باك نداشته باشند بآنچه در حق ایشان میگویند یا ایشان در حق
دیگران میگویند و با کسانیکه صاحب عیب در بدن میباشند از
قبیل خوره و پیسی و مانند اینها و با طایفه کردها و اهل ذمه چون
یهود و نصاری پنجم تجارت حرام است و این چند نوع است اول

[2] وآن تجارتیست که

مبایعهٔ چیزهائیکه نجس العین باشد چون بول و غایط انسان و
سایر حیوانائیکه حرام گوشت باشند و امّا بول و غایط حیوانائیکه
حلال گوشت باشند غیر بول شتر از برای استشفاء پس دران خلافست
اقوی اینست که خریدن و فروختن همهٔ اینها جایز است لکن احوط
آنست که بهبهٔ معوضه منتقل سازند و همچنین حرام است مبایعهٔ
سایر نجاسات عینیه چون شراب و خون و خوک و سگ مگر سگ
شکاری که تعلیم داده شده باشد و در سگی که پاسبان حیوانات
و بوستان و خانه باشد خلاف است احوط اجتنابست و مگر عصیر
عنبی قبل از ذهاب ثلثین که حکم ان همان حکم بعد از ذهاب دو
ثلث است و همچنین حرام است مبایعهٔ چیزهائیکه نجس شده باشد
بملاقات نجاست و قابل پاک شدن نباشد چون دوشاب نجس و
مانندان مگر روغن نجس که نجاستان عارضی باشد نه ذاتی از قبیل
دنبهٔ مردار و مانندان زیرا که مبایعهٔ این مشکل است بلکه جایز نیست
و امّا روغنیکه نجاستان عارضی باشد پس جایز است فروختن آن
با اعلام کردن بنجاستان از برای روشن کردن و احوط انست که از
برای روشن کردن در تحت السماء و غیر مسقف مبایعه نمایند دوّیم
مبایعهٔ الات اعمال حرام است چون طبل و نی و صرنا و نرد و شطرنج
و بت و مانند اینها و در حکم اینها است اجاره دادن خانه را یا مال
بارکش را از برای چیزهائیکه حرام است از قبیل شراب و سوار

شدن ظالم از برای و مانند اینها وهم چنین است مبایعه چیزیکه
موجب اعانت بر معصیت باشد از قبیل فروختن شمشیر و نیزه و مانند
اینها را بدشمنان دین در حال جنگ سیم مبایعه چیزهائیکه در اینها
هیچ نفعی نباشد یا نفع معتد به نباشد چون خرس و عقرب و موش و
مانند آن که بی نفع باشند چهارم عملیست که نهی از شارع در خصوص
آن وارد شده باشد مثل عمل کردن صورتیکه جسم دارد و صاحب روح
باشد بلکه حرمت تصویر ذی روح مطلقا خالی از قوه نیست و همچنین
است قمار بازی کردن بنرد یا شطرنج و یا انگشتر بازی کردن و یا
انگشتر بازی کردن و یا گردو بازی کردن و یا تخم مرغ بازی کردن
و مانند اینها وهم چنین است غنا کردن و آن عبارتست از صوت
لهوی یعنی آوازیکه از روی لهو و التذاذ قوه شهویه بیرون آید
اعم از آنکه در عرف عجم آنرا سرود و خوانندگی بگویند یا نگویند بواسطه
کلمات آن آواز قرآن یا مرثیه باشد اگرچه مشتمل بر طرب نباشد
پس فرق نیست در تحقق غنا میان اشعار و قرائت قرآن و مراثی و
مانند اینها چون اذان بلکه حرمت غنا در قرآن و مراثی آکدست و معصیت
آن بیشتر و عقاب آن مضاعف است بلی غناء زن مغنیه در عروسی
از برای زنان در مجلسیکه خالی از مردان باشد و با آلات لهو نباشد و
مشتمل بر باطل نباشد استثناء کرده اند واحوط اینست که از مطلق
صدای خوش آورنده در خواندن شعر بلکه مطلقا اجتناب کنند وهم

ظالم صح

انکه صح

چنین حرام است اجرت گرفتن از برای نوحه کردن بنوحه باطل باینکه
وصف کند نوحه کننده میت را بچیزهائیکه در او موجود نباشد و هم
چنین حرام است اجرت گرفتن از برای هجو کردن مؤمنین باینطریق که
عیبهای ایشانرا ذکر کند بشعر یا بغیر آن و هم چنین حرام است اجرت
گرفتن از برای غیبت کردن مؤمنین باینطریق که در عقب برادر ایمانی
اعلام نمایند بچیزیکه در او موجود باشد و او را از اظهار کردن ان ناخوش
آید و هم چنین دروغ بستن و سخن چینی کردن و دشنام دادن و
مذمت کردن کسیکه مستحق مدح است یا بعکس این و هم چنین
حرام است اجرت گرفتن از برای تعلیم دادن و تعلیم گرفتن سحر که عبارتست
از کلامی یا کتابتی که باعث حدوث ضرری در بدن یا عقل مسحور شود
و ملحق کرده اند باین بستن مرد را که بحلال خود مقاربت نتواند
بکند و هم چنین تسخیر ملائکه و جن و مانند اینها از اعمال محرمه
پنجم حرام است اجرت گرفتن از برای چیزیکه واجب است بجای
آوردن آن بر انسان بالذات خواه واجب عینی باشد چون نماز
کردن و خواه واجب کفائی باشد چون غسل دادن اموات و کفن
کردن و دفن کردن ایشان و هم چنین شهادت دادن بامریکه
شاهد است در آن و مانند اینها از واجبات شرعیه نه از قبیل
بسیاری از صناعات که نظام امر معاش بسته است باینها امر دویم
آنکه بیع بر دو قسم است اول بیع قطعی جزمی مطلق که در ان بیع هیچ

شرط

شرط ذکر کرده نمیشود چون غالب از اقسام بیع دوّم بیع مع الشرط
واین قسم ایضا بر دو قسم است اوّل انکه بیع معلق بر شرط باشد
مثل اینکه بگوید فروختم اگر زید بیاید یا هرگاه افتاب طلوع کند و
ثانی انکه بیع مقرون باشد بشرطی یعنی التزام بچیزی علیحده در ضمن
عقد مثل شرط خیار و غیر ان از شروط در ضمن عقد پس اشکالی نیست
در صحة قسم اول و نیز در بطلان قسم ثانی واما قسم ثالث پس ان
صحیح است بسه شرط اوّل انکه شرط مخالف مقتضای عقد نباشد
دوّم انکه موجب جهالت احد عوضین نباشد سیّم انکه مخالف
شرع یعنی کتاب و سنت نباشد پس اگر ان شرط موجب جهالت یا مخالف
مقتضای عقد باشد شرط مذکور فاسد و مفسد عقد است و اگر
مخالف شرع باشد اشکالی نیز در فساد شرط نیست واما اینکه ان
شرط مفسد عقد نیز هست یا نه پس در این خلاف عظیم است رعایت احتیاط
در موارد طریق سداد و نجات است و همچنین است رعایت احتیاط
در صورتیکه شرط را قبل از عقد ذکر کنند و عقد را واقع سازند بدون
ذکر ان شرط در ضمن ان عقد عمدا یا نسیانا امر سیّم در بیان شروط
بیع و خریدن و فروختن است بدانکه در بیع و شراء چند چیز شرط
است اوّل انکه باید فروشنده و مشتری هر دو بالغ باشند و
و معاملهٔ اطفال صحیح نیست هر چند ده سال داشته باشند بلکی
هر گاه اطفال بمنزلهٔ آلت باشند از برای فروشنده یا آنکس که مجیز که

در بیان شروط بیع و خریدن و فروختن است

کیه
شرط صحت مبایعه در ایشان موجود باشد و این امر بقرینه و مانند
ان معلوم باشد ظاهرا این نوع از معامله فی الحقیقه معامله با
صاحب مال که بالغ است میباشد و صحیح میباشد چنانچه متعارفست
بشرط انکه عوضیکه بطفل میدهد یقین کند که بصاحب مال که
در دست طفل است رسیده تا انکه معاطاتی مابین دو بالغ واقع شود
و بهتر اینست که صاحب مال بعضی از اهل تجار را که معامله با ایشان
میکنند وکیل کند باینطریق که هر وقت که طفل من مثلا بیاید از برای
خریدن فلان چیز تو وکیل میباشی که از جانب من قبول مبایعه کنی در
وقتیکه از جانب خود بنای مبایعه و فروختن داشته باشی دویم
انکه بایع و مشتری عاقل باشند و مرجع در ثبوت عقل و عدم آن
عرفست نزاد راک بدی و خوبی سیم انکه بایع و مشتری رشید
باشند یعنی ملکه اصلاح مال داشته باشند چهارم انکه بایع و
مشتری مختار و با قصد و شعور باشند و شایبه اکراه و اجبار بر
وجه غلط یا خواب و مانند اینها نباشد مگر اکراه بحق مثل اکراه و اجبار
حاکم شرع بر فروختن کسیرا که احتکار بکند یعنی غله را حبس کند
و نفروشد بطمع گران شدن و مردمان محتاج باشند بلی هرگاه
انکسی که او را جبر کرده اند بر مبایعه اجازه بکنند از ظاهر علماء صحت
ان مستفاد میشود لکن احوط اعاده صیغه است پنجم انستکه
بایع و مشتری هر یک مالک مالی باشند که خرید و فروخت میکنند

و غفلته

بعد از مبایعه

یاد رحکم

یا در حکم مالك باشند از قبیل پدر یا جد پدری یا وصی یا حاکم شرع
که ولی صغار و مجانین و غائبین و مانند اینها است یا وکیل یکی
از اینها پس هرگاه شخصی مال غیر را بدون اذن او و بدون ولایت
شرعیه و بدون وکالت از جانب شرع و بدون ملاحظه حسبه
در صورتیکه حسبة لله راهی داشته باشد بفروشد یا اینکه از برای
غیر چیزی بخرد باین قسم آن معامله لزوم بهم نمیرساند هرچند از جانب
خود بفروشد صحت آن و توقفش بر اجازه مالك خالی از قوة نیست
چنانچه اگر از جانب مالك بفروشد بوجه فضولی بفروشد پس اقوی صحت
این بیع است که بعنوان فضولی واقع شده چنانچه در میان متأخرین مشهور
اینست که بیع فضولی صحیح است و موقوفست بر اجازه مالك که
اگر مالك اجازه کرد لازم میشود و الا منفسخ میشود و ظاهر اینست
که اجازه مالك کاشف است از صحت عقد نه اینکه باعث انتقال ملك
شود پس نمائی که بعد از عقد و قبل از اجازه حاصل میشود مال
مشتری است لکن احتیاط اقرب بسداد و صوابست ششم
آنکه مبیع و ثمن آن معلوم باشند بوزن یا کیل یا شمارش یا مانند
اینها که رفع جهالت کند و بسبب آن فریب نخورند در صورت
امکان و با تعذر وزن یا مانند آن یا تعسر آنها علی الظاهر جایز است
که یك وزن یا کیل یا نحو آن اعتبار کنند و باقی را بحساب آن اخذ
کنند تا آنکه تخمین و جزاف نشود و بهتر آنست که در امثال اینصورت

ولی

مالك نفروشد و اگر از جانب

مصالحه

مصالحه کنند اگرچه امثال ابن الهمام مسامحه کنند بلی هرگاه مثمن
یا ثمن از جمله چیزهائی باشد که مبایعه آنها بوزن و مانند آن
نباشد کافیست مشاهده آنها یا ذکر وصفی که رفع جهالت و فریب بکند
هفتم است که ثمن معین باشد و مفوض بخواهش هریک
یا دیگری نباشد **هشتم** است که مالک هریک از ثمن و مثمن
قادر باشند بر تسلیم آنها یا ضمیمه آنها **امر چهارم** مستحب است
که تجارت کننده مسائل تجارت را تعلیم بگیرد پس از آن تجارت کند لکن
استحباب تعلم مسائل تجارت قبل از اشتغال بتجارت در وقتی است
که علم اجمالی بوقوع در حرام نداشته باشد اما بعد از تجارت هرگاه
شك نماید در جواز قبض عوض که بان معامله با و منتقل شده واجبست
که مسئله همان معامله را تعلم نماید اگر صحیح است قبض عوض نماید و
الا فلا لکن تعلم مسئله شرط صحت معامله نیست پس اگر بعد از
معامله و قبض عوض تعلم نماید و صحت آن معلوم شود کافیست و
مستحب است که میان مشتری پست و بلند که دنیا دنی دینی
بسبب علم و عمل و نحو اینها نداشته باشد تفاوت قرار ندهد بلکه اگر
چنین کند مکروه است که قبول کند و نیز **مستحب** است که مشتری
یا بایع خواهش اقاله و فسخ معامله کند اقاله کند و نیز مستحب
است که بعد از مبایعه تکبیر و شهادتین بگویند و نیز مستحب
است که گیرنده قدری سبك بگیرد و دهنده قدری سنگین بدهد

جنس
یا تسلیم اهتمام
اشتغاله
مشتری

بروجهی که وزن بسبب آن در عرف و عادت مجهول نشود و
مکروه است که بایع مال مبایعه را مدح کند و مشتری مذمت
کند و همچنین مکروه است قسم خوردن و پنهان کردن عیبی که
عادة مشتری بر آن مطلع میشود و امّا در عیب خفی احوط اظهار
آنست و همچنین مکروه است نفع گرفتن از شیعهٔ اثنا عشری
بدون ضرورت در معامله که بیشتر نباشد از صد درهم که این زمان
بمقدار چهل و پنج ریال ناصر الدین شاهی که وزن هر یک مقدار
بیست و هشت نخود است و همچنین مکروه است معامله ما
بین الطلوعین و داخل شدن در معامله برادر ایمانی
و زیاد کردن در قیمت در وقت نداء دلّال بار یاد کردن از برای
میل دادن مشتری و وکیل شدن از برای غریبه که از خارج
جنس میاورد از برای اهل بلد و حبس آذوقه یعنی گندم و
جو و خرما و مویز و روغن و بعضی نمک را نیز گفته اند که اینرا
احتکار گویند قول بحرمت آن در صورتیکه انحصار داشته باشد
که کسی دیگر نباشد بفروشد احوط بلکه خالی از قوة نیست
و بعضی گفته اند که در زمان قحط بعد از سه روز احتکار
حاصل میشود و در زمان فراوانی بعد از چهل روز امر پنجم
آنکه مقبوض ببیع فاسد جایز نیست تصرف در آن از برای شخص
قابض و ضامن خواهد بود باینمعنی که اگر تلف شود یا نقصی در آن

فی بیان شرط الواقع فی ضمن العقود

مقبوض حاصل شود بر او ست ضمانش و در قیمی قیمت آن بر
ذمه اش قرار میگیرد در حین تلف **امر ششم** شروط در ضمن
عقد لازم بمنزله لازم است پس اگر امتناع نماید مشروط علیه از
عمل بشرط میرسد شارط را که رجوع بحاکم نماید تا اینکه اجبار نماید
مشروط علیه را بر عمل بشرط **و فائده** شرط اینست که اگر مشروط له
کما اگر مشروط علیه مخالفت شرط کند میرسد شارط را که فسخ
نماید **امر هفتم** جایز و صحیح نیست شرط کردن بودن چیزی
از ثمن بر غیر مشتری پس هرگاه بگوید عبد خودت را بفلان کس
بفروش که بر من باشد پانصد درهم و او نیز بفروشد باین نحو
صحیح نیست زیرا که خلاف مقتضای بیع است مگر اینکه بطریق
ضمانت بوده باشد پس در این صورت داخل در بیع بشرط خواهد
بود

فی احکام الاقاله

فصل بدانکه اقاله عبارت از فسخ معامله است نه بیع
در حق متبایعین یا غیر آن پس خیار مجلس و شفعه هیچیک در
ان ثابت نیست **و جایز** است اقاله در تمام مبیع یا بعض آن با بقا
عین متاع یا با تلف ان غایة الامر در صورت تلف رجوع میکند
بمثل در مثلی و بقیمت در قیمی و صیغه آن باین نحو است که هر یک
بگویند تقایلنا فی هذا البیع یا بگویند تفاسخنا یا بگوید احدهما اقلتک
و دیگری قبول کند **و اگر** یکی از متبایعین التماس نماید در اقاله
وان دیگر قبول کند و بگوید اقلتک پس در اکتفاء بالتماس از

قبول

قبول ملتمس اشکال است احوط رعایت قبول است **مقصد دویم**

در بیان احکام ضرور دیه قرض و دین است و در این مقصد چند امر باید ذکر شود **اول** انکه در قرض دادن ثوابی است عظیم چنانچه در حدیث است که ثواب تصدّق دادن یکدرهم ده برابر آنست و ثواب قرض دادن یکدرهم برابر هیجده درهم است واخبار در ثواب قرض بسیار است **امر دویم** اینکه عقد قرض جایز است از طرفین یعنی داین هر وقتیکه خواسته باشد مطالبه بدل نماید میتواند ولو بمجرد فراغ از صیغه قرض باشد **و همچنین** مدیون نیز هر زمانیکه خواسته باشد اداء آن نماید میتواند اگرچه بعد از فراغ از صیغه بلا فاصله بوده باشد و ثمره قرض تملیک عین است با رد عوض پس در مثلی رد مثل لازم است و در قیمی رد قیمت روز قرض و قرضیکه بروجه یقین باعث مالك شدن قرض گیرنده میشود آن قرضیست که مشتمل باشد بر ایجاب و قبول لفظی و قبض باینطریق که صاحب مال بگوید اقرضتك هذا و قرض گیرنده بگوید قبلت و بعد تصرف او بدهد **و همچنین** اینرا بگوید مثل اینکه مالك بگوید مالك بگوید قرض الحسنة دادم این مال را بتو قربتا الی الله و قرض گیرنده قبول کردم صحیح است بلی اگر بدون صیغه مالك بدهد مالی را بغیر بقصد قرض تصرف در ان از برای ان غیر مباح و جایز است از قبیل معاطاة در بیع **امر سیم** انکه باید قرض دهنده شرط

مقصد دویم در قرض است

اگر ترجمه

بگوید

[illegible] نفع [illegible]

حرام است

حرام است و با شرط کردن انتقال بقرض گیرنده حاصل نمیشود هر چند
نفع ثمن بسبب زیادتی در وصف باشد علی الاصح مثلا اینکه در عوض شکسته
صحیح را اخذ کند بشرط بلی هرگاه قرض گیرنده بترعا چیزی بقرض دهنده
بدهد ضرر ندارد امر چهارم آنکه هر چیزیکه ممکن است تعیین
کردن ان بحسب قدر و وصف جایز است قرض دادن ان پس جایز است قرض
دادن طلا و نقره که بوزن و وصف مشخص شده باشد و هم چنین
جایز است قرض دادن گندم و جو و مانند اینها خواه بوزن مشخص شده
باشد یا بکیل و هم چنین قرض دادن نان که بوزن مشخص شده باشد
و اگر نان را بعدد و شمارش مشخص کنند قرض دادن ان جایز است
علی الاصح و احوط اینست که تفاوت میان عوض و معوض نباشد
بلکه مساوی در وزن باشد و اعتباری بتفاوت در قیمت نیست
امر پنجم آنکه مالی را که قرض میدهند یا مثلی است یا
قیمی است و مثلی آن است که اجزاء ان مال متساوی باشد
در قیمت و منفعت و در صفات باهم نزدیک باشند مثل جو و گندم
و روغن و قیمی است که تفاوت داشته باشد مثل حیوانات پس
اگر ان مال مثلی باشد در صورت اراده رد عوض اگر مثل ممکن باشد
باید رد مثل بکند والا باید رد قیمت آن بکند و اگر قیمت زمان
قرض گرفتن و زمان تعذر مثل زمان مطالبه بدل تفاوت داشته باشد
ظاهر اینستکه قیمت زمان وفا را باید بدهد و اگر قیمی باشد گیرنده قرض

جایز است

قرار میگیرد چنانچه قول مشهور است و احوط است که با امکان مثل
بملاحظه قیمت اصل رد مثل کند یا مصالحه کنند بان مثل یا قیمت
و هم چنین است در قرض دادن لؤلؤ و مرجان بلکه احوط اینست
که اینها را قرض نگیرند امر ششم آنکه بنا بر اصح نمیتواند که قرض دهنده
بعد از اجراء صیغه قرض و تصرف دادن رجوع کند بعین مال بلکه میتواند
مطالبه حق خود بکند چنانچه گذشت در معنی جواز عقد قرض پس قرض
گیرنده اگر همان مال را رد کند جایز است چنانچه اگر بدل انرا رد کند
نیز جایز است اگر چه احوط در صورت مطالبه عین رد عین است چنانچه
احوط در صورت دادن عین قبول است هر چند قیمی باشد امر هفتم
است که هرگاه مالی را قرض بدهند و شرط کند تا زمان معین قرض
باشد احوط است که پیش از زمان مطالبه نکند بازنده بودن قرض
گیرنده اگر چه جواز مطالبه خالی از قوه نیست امر هشتم آنکه
اگر از برای مدیون اثار موت ظاهر شود واجب است که وصیت کند
بلکه احوط اینست که مقدار دین را جدا کند امر نهم آنکه دین
مؤجله که زمان تسلط انها نرسیده باشد بسبب مفلس شدن معجل
نمیشود لکن بسبب موت مدیون معجل میشود یا بمعنی که بعد از مردن
مدیون طلبکار میتواند مطالبه کند طلبی را که زمان تسلط بر مطالبه آن
مؤخر باشد و بموت طلبکار معجل نمیشود پس اگر ترکه کمتر از قرض میت باشد
تمام طلبکاران مساوی میباشد در استحقاق مطالبه از ان ترکه بحسا

کنند

حق خود

حق خود هر چند عین مالی که از بعضی از ایشان اخذ نموده بوده موجود باشد بلی هرگاه کمتر بناشد صاحب مال اولی احق خواهد بود علی الاقوی چنانچه در صورت مفلس شدن نیز چنین است **دهم** انکه هرگاه مدیون بی چیز باشد و قادر بناشد بر کسب لایق بحال بحال باشد و طلبکار مطالبه حق خود و ا و مماطله کند جایز است حبس او **و همچنین** است در صورت جهل بحال او و مکر تا ثابت شود بی چیز بودن او **یازدهم** انکه لایق بحال و خادم لایق بحال و مانند اینها را لازم نیست که بطلبکار مدیون زنده بدهند علی الاقوی **و همچنین** نفقه روز قسمت او و عیال واجب النفقه او **دوازدهم** انکه هرگاه طلبکار دین را بغیر بفروشد و منتقل کند بعوض که کمتر از اصل طلب باشد بر وجهیکه ربا و مانند ان لازم نیاید صحیح است پس مشتری میتواند مطالبه تمام طلب را نماید علی الاصح **و بعضی** گفته اند که بیشتر از آن مقدار که ببایع داده نمیتواند طلب کند و این احوط است **سیزدهم** انکه جایز است شرط کردن وفاء بقرض را در بلد دیگر **و اگر** مطالبه کند مقرض در غیر بلد شرط یا در غیر بلد قرض با عدم شرط واجب است بر مقترض وفاء بان با عدم ضرر و متحقق میشود ضرر باینکه قیمت مثلی در موضع مطالبه زیادتر باشد **مقصد سیم** در رهن است **بدانکه** رهن عبارت است از وثیقه کردن صورت نقد را اخذ دین از مدیون استیفاء حق از ان نماید و رهن

در حاشیه: و یا قادر بر کسب ... [illegible]

در عقد رهن ... [illegible]

عقد لیست

عقدیست لازم از طرف راهن ولابد است در آن از ایجاب وقبول
مثل اینکه مالک بگوید رهنتک هذا یا ارهنتک هذا علی الدین
المعلوم وعلی کل جزء منه وشرطت لک ان ما یتجدد من نمائه یکون
رهنا او ان یوضع علی ید العدل الفلانی او ان یکون بیدک او بید
او ان یکون الفلانی وکیلا فی بیعه بعد شهر پس صاحب طلب بگوید
قبلت یا ارتهنت یا چیزیکه جاری مجرای آن بوده باشد چنانچه مجزیست
در ایجاب گفتن هذا وثیقة عندک یا بگفتن هذا رهن عندک و
کفایة نمیکند شرط رهن در ضمن عقد بیع از قبول هرگاه ایجاب بعمل
آید بعد از بیع وشرط است که آن وثیقه عین مملوک باشد بلکه
بنا بر اصح قبض نیز شرط است وباید هر یک از راهن و مرتهن جائز
التصرف باشند در مال خود وجایز نیست از برای مالک تصرف
تصرف در رهن بفروختن و وقف کردن واجاره دادن ونحو اینها و
هم چنین جایز نیست از برای مالک وطی جاریه مرهونه ومرتهن اولی
است از سایر طلبکاران در استیفاء حق خود از رهن هر چند مالک
مرده باشد پس اگر ماذون باشد که بخود نیز بفروشد میتواند از برای
خود بخرد وعقد رهن قابل شروط اگر آن شروط از جمله شروطی
نباشد که منافی مقصود عقد رهن باشد پس اگر شرط کنند در ضمن
رهن که اصلا مرهونه فروخته نشود صحیح نخواهد بود بجهة اینکه این شرط
منافی مقصود از رهن است وهم چنین صحیح نیست اگر شرط کنند که

وامثال اینها م

رهن م

است م

عین م

عبد

عبد مسلم را بکافر نفروشند و اگر شرط کنند دخول نماء متجدد را در رهن صحیح است و بدون شرط نماء متجدد داخل در رهن نمیشود بنا بر اقوی چنانچه نماء موجود داخل در عین مرهونه نمیشود بدون شرط و هرگاه عینی را بر هن بگذارد نزد کسی باینحو که تا فلان مدت رهن باشد اگر در سر آن مدت اداء آن دین ننماید مدیون آن عین مرهونه مبیع بوده باشد فاسد خواهد بود هر یک از رهن و بیع پس در آن مدت اگر تلف شود آن رهن بدون تعدی و تفریط ضمانی نیست بر قابض بجهت فساد رهن زیرا که از اصول مقرره است هر عقدی که بصحیح آن عقد مترتب نمیشود ضمان بر قابض هرگاه تلف شود عین مقبوضه بدون تعدی و تفریط بفاسد آن عقد نیز چنین است و رهن نیز از این قبیل است بخلاف اینکه اگر آن عین مقبوضه مرهونه بعد از آن مدت مشخصه تلف شود پس در محل فرض قابض ضامن است بجهت فساد بیع زیرا که هر عقدی که بصحیح آن مترتب میشود ضمان و بیع از این قبیل است و جایز نیست از برای مرتهن تصرف در رهن به بیع و نحو آن قبل از رسیدن زمان طلب مگر باذن مالک **بلی** در صورت حلول اجل و تعذر مدیون از اداء دین میتواند رهن را بعینه بفروشد و استیفاء حق خود نماید اگر چه ماذون نباشد از مالک یا ورثه مالک یا حاکم شرع **و هرگاه** راهن اعتراف برهن نکرده باشد و مرتهن خوف داشته باشد که راهن یا وارث انکار کنند و او متمکن نباشد از ثبوت

بعلا سلطنتیمنی مسقط ضمان هم

ان

آن در نزد حاکم شرع میتواند استیفاء حق خود را از رهن نماید
بعد از رسیدن زمان مطالبه با امتناع مدیون و اما قبل از حلول
اجل جایز نیست استیفاء و هو العالم **مقصد چهارم** در صلح است

در عقد صلح است

و آن عبارتست از سازش دو شخص یا بیشتر و آن عقدیست لازم
از طرفین که مشروع شده از برای قطع نزاع واقعی یا امکانی **و جایز**
است واقع ساختن مصالحه را با اقرار مدعی علیه و با انکار او و هم
چنین جایز است مصالحه عین بعین و دین بدین و عین بدین و دین
بعین **و نیز جایز است** با علم متصالحین بمقدار مالی که نزاع در آن
واقع شد و با جهل ایشان و باطل نمیشود مصالحه مگر بفسخ و اقاله **و**
جایز نیست مصالحه که حرام کند حلال خدا را یا حلال کند حرام خدا را
و هرگاه مال المصالحه یا عوض آن مال غیر بر آید یا اینکه قابلیت مملوکیت
نداشته باشد مثل خوک صلح باطل خواهد بود بلی هرگاه تعلق بگیرد بدو چیز یکی
در ذمه باشد و قابلیت مملوکیت داشته باشد و آنچیز یکه ادا شد چنین
بنا شد صلح صحیح است پس مطالبه بدل خواهد کرد و اگر معیب بر آید فسخ

خیار

دارد **و لا بد است** در تحقق صلح از ایجاب و قبول پس مصالح بعد
از تعیین مال المصالحه بگوید صالحتک هکذا و مصالح بگوید قبلت
هکذا یا اینکه مصالح بگوید صالحتک علی ما استحقه فی جمیع الحقوق

ذمتک من

الشرعیة بالمبلغ المعلوم و مصالح بگوید قبلت هکذا و هرگاه همین
مصالح خواسته باشد بگوید صالحتک علی ما تستحقه فی ذمتی من جمیع

بلغ مقابله

الحقوق

الحقوق الشرعية بالمبلغ المعلوم وآن دیگری که مدعیست بگوید که
قبلت نیز صحیح است واین کفایت میکند در تحقق صلح واگر اراده صلح
نمایند جهة قطع خصومت ونزاع ظاهری فقط پس مصالح گوید صالحتك
علی قطع المنازعة بینی وبینك من جهة الامر المعلوم بالمبلغ المعلوم و
دیگری بگوید قبلت وآن جایز وصحیح است **بدانکه** صلح عقدیست مستقل
نه تابع عقدی از عقود بلی افاده میکند فائده عقود پنجگانه را **اول**
بیع است که فائده آن بر صلح مترتب میشود واین در صورتیست که متضمن
نقل عینی بعوض معلومی باشد مثل اینکه مال در ید کسی باشد وشخص
دیگر ادعا کند که ان عین مال منست یا اینکه ادعا کند دینی را بر ذمه
او وان شخص مدعی علیه نیز معترف شود پس تراضی نمایند بر مصالحه
آن عین یا دین بمبلغ معینی وصیغه صلح را نیز بانقسم جاری نمایند
پس صلح در این صورت بمنزله بیع است در نقل ملك **وهمچنین**
است در صورتیکه ابتداء مصالحه واقع شود بر عینی یا دینی بدون
سبق خصومت بمبلغ معینی **دوم** فائده اجاره است واین در صورتیست
که مصالح علیه یعنی مال المصالحه منفعت بوده باشد مثل اینکه دینی
را یا عینی را یا منفعتی را که نزد دیگری دارد از او مصالحه میکند بر منفعت
معلومه در مدت مشخصه پس صلح اینصورت مفید فائده اجاره است
سیم فائده ابراء وحطیطه است واین در صورتیست که طلبی داشته
باشد بر ذمه کسیکه بعد از اقرار واعتراف مدیون مصالحه نمایند بر

عقد الصلح مستقل بنفسه لا يتبع لغيره

اسقاط بعض معین از دین و دادن بعض دیگر را بشخص دائن و مصالحه
بر اینوجه جاری نماید پس صلح در اینصورت افاده میکند فائدهٔ
ابراء را در اسقاط حق **چهارم** فائدهٔ هبه است در وقتیکه ادعا کند
مدعی دو عبد یا دو خانه مثلا و مدعی علیه نیز معترف شود بعد از آن
مصالحه نماید مدعی آن دو عبد یا آن دو خانه را بیک عبد یا بیک
خانه مثلا و مدعی علیه نیز قبول کند پس صلح در اینصورت افاده میکند
ثمرهٔ هبه را **پنجم** فائده عاریه است و این در وقتیست که ادعا کند
خانه را مثلا اگر در ید عمرو است و عمرو نیز اقرار و اعتراف نماید پس از این
مصالحه نماید شخص مدعی دعوای خود را بساکن شدن عمرو در آن خانه
تا مدت یکسال زیرا که صلح در اینصورت افاده میکند ثمرهٔ عاریه را
لکن اصح لزوم این مصالحه است پس صاحب خانه را نمیرسد که رجوع نماید
بدانکه چنانچه واجب است فرار از ربا در بیع همچنین است فرار
از ربا در صلح نیز علی الاحوط والاصح **و ظاهر** جواز صلح است بر مثل
حق شفعه بجهة اسقاط آن و بر حق تحجیر و اولویت سکنای در مدرسه و امثال
و همچنین جایز است صلح بر اسقاط یمین و خیار و بر جاری
ساختن آب را بر بام غیر در مدت معلومه **و نیز ظاهر** جواز اشتراط
است در ضمن عقد صلح چنانچه جایز بود در بیع والله العالم **مقصد**
پنجم در عقد ضمان است **بدانکه** ضمانت عبارتست از اینکه کسی
بر ذمه بگیرد مالی را که بر ذمهٔ دیگری باشد اگرچه آن دیگری راضی

واجبه

در عقد ضمانست

نباشد

نباشد وشرط است که ضامن مکلف باشد و تصرف او در مالش
نافذ و جایز باشد باینمعنی که سفیه و امثال ان نباشد ونیز شرط
است در لزوم ضمانت که مضمون له یعنی طلبکار راضی باشد بضمانت
انشخص ضامن چنانچه لزوم ضمان مشروط است باینکه ان ضامن مالدار باشد
یا اینکه طلبکار عالم باشد بفقر ضامن هنگام ضمانت وباید دانسته
شود که بمحض ضامن شدن او مال از ذمه مدیون منتقل میشود و بذمه
ضامن تعلق میگیرد و مدیون بریء الذمه میشود از ان دین بلی هرگاه
ضمانت بخواهش مدیون واقع شود ضامن میتواند بان مدیون رجوع
نماید والا فلا و در ضمن ضمانت نیز جایز است که شرط کنند چیزی را که
منافی مقتضای عقد نباشد و شرعا نیز ممنوع نباشد مثل اشتراط
خیار با تعیین مدت و مثل اشتراط وفاء دین از مال مخصوص و امثال
اینها که جایز است پس در اینصورت لزوم مبنا بر ان شرط ونیز باید
دانست که ضمانت حاله و مؤجله هر دو صحیح و جایز است پس اگر شرط کنند
اجل را واجب است که آن اجل مضبوط باشد مثل یکماه و نحو ان نه مثل تا زمان
ادراک غلات و قدوم حاج زیرا که این بجهت عدم ضبط ان فاسد است
ولابد است در تحقق ضمانت از اجراء صیغه خواه بعربی بوده باشد
یا بغیر آن اگرچه اولی و افضل عربیه است با امکان و صیغه ضمان باین
نحو است که ضامن بگوید بطلبکار ضمنت لك ما تستحقه فی ذمة زید یا
بگوید تحملت لك یا بگوید تکفلت یا بگوید التزمت یا بگوید انا ضمین

ضامن

در صیغ ضمانت

یا بگوید انا ضامن یا بگوید انا زعیم و نحو اینها از الفاظیکه برساند این معنی را و در قبول کفایت میکند لفظ قبلتُ پس ما ضیوتیر در ایجاب شرط نیست چنانچه شرط است در بیع و امثال آن و ظاهر اینست که در صیغه کفایت نکند نحو کتابت و اشاره با قدرت بر نطق و صیغهٔ ضمان مؤجل و ضمانیکه که شرط خیار در ان شده باشد نیز نحو یست که ذکر شد لکن با اضافهٔ تاجیل و اشتراط خیار مثل اینکه در صورت اجل ضمنتُ لکَ الی شهرٍ بگوید و در صورت اشتراط خیار بگوید ضمنتُ لکَ و شرطتُ لنفسی الخیار شهراً مثلا این در وقتی است که خیار از برای ضامن باشد و اما اگر از برای مضمون له یعنی طلبکار باشد پس بجای لنفسی بگوید لکَ و در صورت اشتراط وفاء دین از مال مخصوص بگوید ضمنتُ لکَ ما تستحقه فی ذمة الفلانی و شرطتُ الاداء من المالِ الفلانی و امثال اینها **بدانکه** چنانچه بایع ضامن درک است از برای مشتری نسبت بمبیع هم چنین مشتری نیز ضامن بایع است نسبت بثمنیکه دفع ببایع نموده **مقصد ششم** در حواله است و آن عبارت است از نقل کردن مالی را از ذمهٔ شخصی بذمه شخصی دیگر که مشغول الذمه باشد بمثل ان مال بحسب جنس و وصف اگرچه غیر نقد باشد و حواله بر کسیکه بری الذمه باشد در آن خلاف است اصح جواز آنست پس نقل میشود مال از ذمهٔ شخص بذمهٔ شخص دیگر که بری الذمه است و شرط است در حواله رضا ثبت حواله کننده و حواله کرده شده و شخص محال علیه هر سه **بلی** واجب نیست قبول کردن حواله بر شخص محتال اگرچه

در حواله

محال

محال علیه مال دار باشد و باید که محال علیه در وقت حواله مال
دار باشد و اگر مالدار نباشد باید بداند شخص محتال اینکه محال علیه
مالدار نیست و اگر مالدار نباشد باید بداند شخص محتال اینکه محال
علیه مالدار نباشد باید بداند شخص محتال نیست و اگر در وقت
حواله عالم باعسار او نباشد بعد از حواله ظاهر شود اعسار او از برای
محتال اختیار فسخ است پس اگر بخواهد فسخ حواله کند میتواند بلی
اگر ظاهر شود که در وقت حواله مالدار بوده بعد بی چیز شد اختیار
فسخ ندارد پس نمیتواند که رجوع نماید بمحیل و در هر صورت همینکه
حواله شرعیه بعمل آمد شخص محیل که مدیون محتال است بری الذمه
میشود پس محتال نمیتواند که رجوع باو نماید مگر بفسخ در جائیکه از برای
دیگر
او ثابت باشد چنانچه ذکر شد و چون حواله عقد است لازم پس لابد
است در آن از ایجاب محیل و قبول محتال پس محیل یعنی حواله کننده میگوید
اَحَلْتُكَ عَلَى فُلانٍ بِالْمَبْلَغِ الْمَعْلُومِ و محتال گوید قَبِلْتُ یا بگوید اِحْتَلْتُ و
جایز است اجراء صیغه حواله بفارسی نیز اگرچه بعربی اولی و احوط است
با امکان چنانچه در سایر عقود لازمه غیر نکاح گذشت و رضاء محال
علیه هر نحو یکه اتفاق افتد کفایت میکند خواه قبل از حواله باشد یا بعد
از آن و خواه مقارن باشد با آن و شروطیکه اعتبار شده در سایر عقود
لازمه از قبیل بلوغ و عقل و نحو آن در حواله نیز معتبر است پس باید هر
یک از محیل و محتال و محال علیه بالغ و عاقل و جایز التصرف باشند و مسکو

الفوا والعقل نباشد

کفالة [illegible]

القول والفعل نباشند والله العالم **مقصد هفتم** در کفالة است
وان عبارتست از تعهد بنفس کسیکه بر او حقی باشد اگرچه آن حق مجرد
حضور بمجلس حاکم باشد وبعبارة اخری کفالت عبارتست از ملتزم شدن
کسی بحاضر ساختن شخصی یا در هر وقتیکه طلبکار آن بخواهد وشرط است
در آن رضاء کفیل وطلبکار ورضاء مدیون ضرور نیست وتعیین زمان
اگرچه لازم نیست لکن احوط است وتعلیق بشرط متوقع یا بصفه مترقبه
در کفالت منشاء بطلان آن است چنانچه باطل است حواله وضمان
وسایر عقود لازمه بتعلیق بلی ظاهر مشهور بلکه اتفاق اصحاب است
براینکه هرگاه کفیل بگوید انا کفیل علی ان علیّ دینارا مثلا ان لم احضره
الی شهر مثلا لازم میشود بر او که دینار را بدهد اگر مدیون را حاضر
نکرده باشد در آن مدت بخلاف اینکه اگر بگوید ان لم احضره الی شهر کان
علیّ دینار زیرا که در این صورت کفالة صحیح ولکن مال مشروط غیر لازم است
ومستند حکمین در دو صورت نص است **وصیغه** کفالت قریب
بصیغه ضمانت است زیرا که در ضمانت تعهد والتزام بمال است و
ودر اینجا تعهد والتزام بنفس است پس اگر بگوید کفیل ضمنت لک احضاره
بنحو اطلاق یا تقیید کند بذکر الی شهر ونحو آن یا بگوید تکفلت یا بگوید
التزمت باحضاره یا بگوید انا کفیل چه حال باشد وچه مؤجل کفایت
میکند هریک از این صیغها لکن در مؤجل لازم است ضبط اجل چنانچه
در ضمانت گذشت **وشروط** واقعه در کفالت در وقتیکه جایزه

یعنی غیر مشروع لزوم میباید چنانچه در سایر عقود لازمه اگر شرطی واقع شود صحیح باشد
لزوم میباید و اگر مدیون مکفول بمیرد قبل از احضارش باطل میشود
کفالت بسبب فوت شدن متعلق کفالت که عبارة از نفس باشد و اگر
مکفول غایب شود پس اگر کفیل بداند موضع او را بعد از مطالبه طلبکار
مهلت داده باید شود تا احضار کند او را و اگر موضع او را نداند و
متمکن از احضارش نباشد پس تکلیفی بر کفیل در این صورت نخواهد
بود زیرا که تعهد و ضمانت مال را نکرده تا از عهده بر آید و تقصیری هم
در احضار او نکرده پس بر او بهیچ وجه در محل فرض چیزی نیست
مقصد هشتم در ودیعه است و آن از عقود جایزه است از طرفین.
و فایده اش استنابه در حفظ است و لابد است در تحقق این عقد
از ایجاب و قبول لکن چون عقد نیست جایز کفایت میکند در ایجاب هر
چیز بلکه دلالت بر ودیعه نماید اگر چه بتلویح و اشاره باشد چنانچه
شان عقود جایزه است پس متعین نیست از برای این لفظ خاصی
و نه عبارت مخصوصه و کفایت میکند در قبول نیز هر چیز بلکه دلالت
بر رضا کند خواه قول باشد یا فعل و فوریت در آن شرط نیست و
اگر شرط کند در ضمن عقد حفظ آن ودیعه را بر وجه مخصوص جایز
نیست از برای مستودع مگر حفظ بر همان وجه مخصوص و ضامن نمیشود
مستودع مگر بتعدی و تفریط و با همال در رد بعد از مطالبه مالک
و باطل میشود ودیعه بموت هر یک از مودع و مستودع و همچنین

در عقد ودیعه
رسیت

باطل مشو

باطل میشود بجنون و اغماء هر یك اگرچه مدت جنون و اغماء هر یك اگر
چه مدت جنون و اغماء کم بوده باشد پس مال الودیعه که قبل از جنون
و اغماء امانت مالکیه بوده و واجب نبوده دفعش بسوی مالك
الا بعد از مطالبه مالك اکنون که باطل شد بسبب موت و نحو آن
بر میگردد امانت شرعیه میشود در ید مستودع یا وارثش پس واجب
است بر او حفظ آن از قبل شارع مقدس نه از طرف مالك و هم
چنین لازم است در اینصورت مبادرت بسوی رد آن بمالکش اگرچه
مطالبه ننماید و هرگاه شخص مستودع طلب ودیعه و اخذ و قبول آن از
طفل و مجنون نماید ضامن خواهد بود از ضمانت و برائت حاصل نمیشود
مگر بعد از رد بولی آنها چه ولی خاص باشد یا ولی عام در صورت تعذر
از خاص بسبب اینکه طفل و مجنون اهلیت اذن ندارند در اموال خودشان
تا نتوانند از او ودیعه گذارند نزد کسی مگر در صورتیکه خوف تلف آن در ید
مجنون و طفل حاصل شود از برای مستودع پس در این صورت قبض
میکند از ایشان بقصد حسبه و ظاهر اینست که در اینصورت چون ماذون
است از قبل شارع در قبض از حسبه ضمانی بر او نباشد مگر بتعدی
و تفریط لکن ایضا در صورتیست که مراجعه بسوی ولی ایشان ممکن نباشد و لهذا

در عاریه

در صورت امکان احوط رجوع بولی است **مقصد ط** در عاریه
است و آن نیز مثل ودیعه عقد ثبت جایز از طرفین ثمره اش جواز تصرف
در عین است بمنتفع شدن از آن مطلقا یا در مدت معینه با بقاء عین

پس

پس متعین نیست از برای این عقد لفظی بلکه کفایت میکند هر چیز یکه دلالت
نماید بران ایجاب و قبول و هر شرطیکه از شروط سایغه در ضمن آن
نمایند نافذ است و ضامن نمیشود مستعیر هرگاه نقصی حاصل شود
در عین معارة بسبب استعمالیکه مأذون در آن بوده بلکه اگر اذن
در استعمال متلف اشتر باشد و تلف شود بان ضمانی براو نخواهد
بود مثل صورت نقص بلی اگر شرط کند معیر یعنی عاریه دهنده ضمان را
بر مستعیر پس بمقتضای شرط ضامن است **مقصد دویم** در
جعالة است و ان در لغت مالی است که قرار داده میشود در عملی و شرعا
عقدیست جایز الطرفین ثمره اش مستحق شدن عامل است در مقابل
عمل محلل مقصود مال المجعول را با مقدر شرعی یا عرفی از مال را در وقتیکه
تعیین و تشخیص مقدار نشده باشد پس در اینصورت اجرة المثل شرعی
یا عرفی را در مقابل عمل محلل مقصود که بجا اورده است مستحق میشود
بشرطیکه ان عمل واجب نباشد بر عامل از قبیل نماز و نحوان پس جایز
نیست جعاله در مقابل اعمال محرمه مثل زنا و نحوان و در مقابل اعمال
واجبه از قبیل صلوة یومیه و امثال ان و جایز است فسخ هر یک از جاعل
و عامل قبل از شروع در عمل و بعد از شروع در ان بلی اگر بعد از شروع
در عمل جاعل فسخ نماید پس بقدر عمل گذشته واجب است اجرت و بنسبه
ما بقی از عمل چیزی براو نخواهد بود و اگر عامل اقدام بر فسخ نماید پس
مستحق نمیشود چیزی از مال المجعول را مگر بعد از اتمام عمل پس اگر قبل

مقابله

٨٣

ازطهر

از عمل باقی مانده فسخ کند چیزی را مستحق نخواهد بود **و شرط است**
در جاعل که بالغ و عاقل باشد و محجور علیه نباشد بخلاف عامل که او
مستحق جعاله میشود اگرچه طفل ممیز بوده باشد و در غیر ممیز و مجنون
خلافیست قول باجرة المثل خالی از قوه نیست لکن طریق سداد رعایت
احتیاط است بدادن اکثر امرین مسمی یا اجرة المثل و کفایت میکند در اینجا
هر چیز یکه دلالت بر عمل مخصوص بعوض نماید مثل اینکه بگوید من رد عبدی
فله درهم مثلا و مثل من دخل داری فله درهم و مثل من بنی جداری فله
دینارا او عوض و امثال اینها و در قبول کفایت میکند مجرد فعل عامل پس قبول
لفظی معتبر نیست چنانچه در صیغهای مذکوره خطاب بصیغه عموم شده چنانچه
شرط نیست در ان علم بعمل بلکه علم بعوض نیز پس هرگاه بگوید من رد عبدی
فله نصفه با جهل بنصف و بمکان ان عبد مثلا جایز و صحیح است بلی در صورت
ارادهٔ تشخیص و تعیین عوض لابد است از ذکر جنس و قدر و اگر ذکر ننماید
در اینصورت اجرة المثل ثابت است و عقد فاسد نمیشود **مقصد**

دریان اجاره است

یازدهم در اجاره است و آن عبارتست از تملیک منفعه معلومه بعوض
معلوم و این عقد یست لازم از طرفین و باطل میشود بسبب اقاله و اما بسبب
بیع باطل نمیشود و همچنین باطل نمیشود بعتق و بارتداد بلکه اقوی عدم
بطلان است بموت هر یک از موجر و مستاجر خصوصا اگر موجر بمیرد و
مستاجر زنده باشد **اول** انکه موجره پیش از قبض یا بعد از قبض بلا فاصله تلف شود
پیش از انتفاع در اینصورت اجاره باطل میشود **دویم** انکه شرط کرده باشند که

بلی در چند صورت باطل میشود اجاره

[illegible]

مستا

مستاجر بنفسه استیفاء منفعت کند پس باطل میشود بموت مستاجر قبل
از استیفاء منفعت سیم آنکه عین موجره وقف باشد و موقوف
علیه از اجاره دهد از برای از برای صلاح خود نه مصلحت بطون
لاحقه پس در اینصورت بموت موجر باطل میشود اجاره چهارم
انکه موجر مالك منفعت مدة حیوة خود بسبب وصیت مالك عین
بوده باشد پس بموت این موجر اجاره باطل میشود بدانکه اجاره
دادن مثل باغ را از برای مالك شدن مستاجر حاصل آن چون خرما
وانکور وانار و خربزه و مانند اینها را و اجاره دادن کاو و کوسفند و
امثال اینها را جهة مالك شدن شیر و روغن و مانند اینها را جایز و
صحیح نیست زیرا که در اجاره شرط است صحه بقاء عین و مفروض اینست
که امثال خرما و انکور و شیر و روغن از اعیان محسوبند نه از منافع
پس باید چیزیکه قابل اجاره است برای منفعت غیر عین باشد مثل نماز
کردن و نشستن در زمین و بخوان و در مالك شدن حاصل درختها یا
مانند اینها موقوف نیست بر مصالحه یا اینکه شرط کنند که حاصل اینها در سال
اجاره با مستاجر باشد و یا اینکه بیع کنند با خیار فسخ از طرفین و مانند اینها
وشرط است در صحت اجاره کمال متعاقدین ببلوغ و عقل و اینکه جایز
التصرف باشند و اینکه منفعت و اجرت و مدت معلوم باشند و باید
منفعت ملك موجر باشد خواه عین موجره ملك او باشد و خواه نباشد
چون مستاجر که جایز است از برای او که بعد از اجاره از مالك بغیر اجاره دهد

دهد مگر در صورتیکه شرط کرده باشند که استیفاء منفعت را مشارٌ
بنفسه نماید و مالک میشود موجر اجرت را بنفس عقد و واجب است
تسلیم آن بتسلیم عین موجره مگر اینکه شرط کرده باشند تاجیل اجرت را
باجل مشخصی پس در اینصورت بمقتضای شرط باید عمل نماید و بالجملة
چون اجاره عقدیست از عقود لازمه از طرفین پس معتبر است در آن
هر چیزیکه معتبر است در سایر عقود لازمه از حیثیت لزوم عقد مثل فوریت
قبول بعد از ایجاب و نحو آن و در اجراء صیغه شخص موجر میگوید مثلاً
آجرتك الدار المعلومة سنة بالمبلغ المعلوم مستاجر گوید قبلت و اگر
موجر بجای لفظ آجرتك اکریتك بگوید یا آنکه بگوید ملکتك هذه الدار

سکنیٰ هر

شهراً بالمبلغ المعلوم کفایت میکند چنانچه در قبول نیز کفایت میکند هر
لفظیکه دلالت بر قبول نماید مثل قبلت و استاجرت و مانند آن و منعقد
نمیشود اجاره بلفظ بیع و عاریه و صحیح است اشتراط چیزیکه منافی مقتضی
از عقد اجاره نباشد در ضمن آن از شروط سایغه و نیز لازم است وفاء

در بیان مزارعه

بشرط در ضمن آن والله العالم مقصد دوازدهم در مزارعه است
و آن معامله ایست که بر زمین تعلق بگیرد باینطریق که زراعت کند
شخص عامل و حصه معینی از آن حاصل مال او باشد هر چند زمین و بذر
و مانند آنها مشترک باشد میان عامل و معامله کننده و شرط است
که حاصل مشاع باشد اگر چه با تفاوت باشد و نیز شرط است که زمان
آن معلوم باشد و زمین قابلیت آن زراعت داشته باشد و این عقدیست

لازم از طرفین که بموت و بیع باطل نمیشود بلی بسبب اقاله باطل میشود و
جایز است از برای عامل که خود مباشر شود در عمل زراعت و نیز
جایز است که نایب بگیرد و بغیر بدهد مگر در صورتیکه شرط کند که خود
عامل مباشر باشد با آنکه بذر از مال مالک باشد پس در صورت اول
جایز نیست که نایب بگیرد علی المشهور و در صورت دویم نیز جایز نیست
علی الأحوط و هرگاه تعیین زراعت معینی نکرده باشند عامل مختار است
والا فلا و خراج زمین که حق سلطان است بر مالک است نه بر عامل
مگر در صورتیکه شرط کرده باشد که بر عامل باشد کلا یا بعضا و جایز
است که مالک حصهٔ عامل را تخمین کند و از او قبول نماید بشرط سالم
ماندن زراعت و حاصل از آفات الهی و مکروه است اجارهٔ بگندم
زمین را
وجو بلکه بعضی حرام دانسته اند در صورتیکه از حاصل همان زمین اجاره
بدهند و نیز مکروه است اجاره دادن بمال الاجاره که بیشتر از
مال الأجاره موجر ثانی باشد یا غیر جنس مال الاجاره ثانی باشد و
صیغهٔ مزارعه باین نحو است که مالک در ایجاب بگوید زارعتک علی
هذه الأرض مدة نصف سنة علی ان لکل منا نصف حاصلها مثلا
یا بجای زارعتک عاملتک بگوید یا آنکه بجای آن بگوید سلمت الیک
الزرع الخ و امثال آن و زارع قبول نماید بلفظ قبلت یا بمثل آن از چیزیکه
دلالت بر قبول نماید و اگر شرط کند که با آن حصه چیزی از ذهب و فضه
ضم شود جایز است بر سبیل کراهت و معتبر است در این عقد نیز جمیع

در بیان مساقات است

انچیزیکه معتبر است در سایر عقود لازمه چنانچه گذشت **مقصد**
سیزدهم در مساقات است و آن معامله ایست بر درخت که در عوض
عمل عامل حصه از حاصل آن از برای عامل باشد و این عقد نیست لازم
از طرفین باطل میشود باقاله و بموت باطل نمیشود مگر در صورتیکه شرط
کرده باشند خصوص مباشرت همان عامل بنفسه لا غیر و صحت این
عقد قبل از ظاهر شدن ثمره بلا اشکال است و هم چنین است بعد از
ظهور ثمره بشرطیکه از برای عامل عملی باقی مانده باشد و در اجرا صیغه
لابد است از ایجاب بگفتن سَاقَیْتُکَ هٰذَا الْبُسْتَانَ لِتَعْمَلَ فِیهِ مُدَّةَ سَنَةٍ
عَلَی اَنَّ لَکَ نِصْفَ ثَمَرَتِهِ یا بگفتن عَامَلْتُکَ عَلَی هٰذَا الْبُسْتَانِ لِتَعْمَلَ فِیهِ
مُدَّةَ سَنَةٍ عَلَی اَنَّ لَکَ نِصْفَ ثَمَرَتِهِ یا بگفتن سَلَّمْتُ اِلَیْکَ هٰذَا الْبُسْتَانَ
لِتَعْمَلَ فِیهِ مُدَّةَ سَنَةٍ عَلَی اَنَّ لَکَ ثَمَرَتِهِ مثلا و امثال اینها و از قبول عامل
بگفتن قَبِلْتُ الْمُسَاقَاةَ هٰکَذَا و امثال آن از چیزیکه دلالت بر قبول
نماید و در صورت وکالت از عامل که لفظ موکل را خواسته باشد ذکر
کند پس در ایجاب لفظ موکل را قبل از کاف خطاب اضافه نماید و هم چنین
لفظ عن قبل موکلی یا وکالة عن موکلی را پیش از ساقیتک ذکر کند در صورت
وکالت از مالک و صورت وکالت از طرفی و اصالت از طرف دیگر حال آن
ظاهر است و شروط معتبره در عقود لازمه در آن نیز معتبر است و صحیح است
اشتراط در این عقد بچیزیکه منافی مقصود از آن نباشد و باید آن
شروط جایزه باشد نه محرمه و لزوم شرط در ضمن این مثل لزوم شرط در

[margin: مالکه] [margin: نصفه]

ضمن

در بیان عقد شرکت

ضمن سایر عقود لازم است مقصد چهاردهم در شرکت است و در آن
چند مطلب است مطلب اول آنکه شرکت عقدیست جایز از طرفین و
آن عبارتست از اجتماع حق دو مالك یا بیشتر در مالی یا منفعتی بر
سبیل اشاعه و حاصل میشود بایجاب بگفتن اشرکتك فی مالی الذی
هنا پس دیگری میگوید قبلت الشرکة لنفسی و باید هر یك بطریق تعاکس
اجراء صیغه نمایند پس موجب فعل دیگر باید قابل شود نسبت بما
شریك دیگر و بالعکس مگر در وقتیکه هر دو بگویند تشارکنا فی هذا المال
و متحقق میشود شرکت با امتزاج دو مالیکه از یك جنس باشد بر وجهیکه
امتیاز داده نشود از همدیگر و جایز نیست از برای احدی از شرکاء
تصرف در آن مگر باذن سائر شرکاء و مقصور است مقدار تصرف بر
مقدار اذن و زیاده جایز نیست پس هرگاه تعدی نماید از مقدار اذن
ضامن خواهد بود و اگر شرط کنند که تصرف باجتماع همدیگر باشد یا
بمشورت شخصی باشد باید باستقلال تصرف نکنند بلکه بمقتضای شرط
عمل نمایند مطلب دویم اینکه اشتراك گاهی اختیاری میشود و گاهی
اضطراری اما اختیاری پس در صورتیست که باختیار خود مخلوط کنند
مال همدیگر را بر وجهی که از هم امتیازی نداشته باشند یا آنکه مالی بشرکت
بخرند و اضطراری آنست که حاصل شود بسبب ارث و نحو آن پس هرگاه
شخصی بمیرد و از او ترکه باقی بماند و وارث متعدد باشد آن وارثها در
ترکه آن میت شریك خواهند بود قهراً و اضطراراً و شرکت اختیاریه که

بعقد

بقصد تجارت باشد از شرکت عنان گویند و این شراکت با کافر مکروه
است ولیکن صحیح است و در این شراکت اگر حقها مساوی باشد در نفع
نیز همگی شرکاء مساوی خواهند بود و اگر تفاوت در استحقاق اصل مال
داشته باشند در نفع نیز بحسب آن تفاوت خواهند داشت و هم چنین باشد
در ضرر بلکه اگر شرط کنند که یکنفر از ایشان در نفع زیادتی داشته باشد
با عدم تفاوت در اصل مال آن شرط اعتباری نخواهد داشت علی
الاصح **مطلب سیم** انکه شراکت بدنی و عملی باطل است باینمعنی که هرگاه دو
نفر یا بیشتر باهم قرار دهند که هریک کاری کنند که حاصل و اجرت عمل باهم
شریک باشند این قسم از شرکت در شرع شریف باطل است بلکه حاصل
عمل هریک مخصوص بان عمل کننده است و هم چنین شرکت وجوه نیز باطل است
باینمعنی که هرگاه دو نفر صاحب اعتبار و آبرو و بی مال باشند و قرار دهند که
بر ذمه هریک مال بخرند و بفروشند و تنخواه صاحب مال را بدهند و در
نفع ان که باقی ماند باهم شریک باشند یا اینکه صاحب اعتبار مالی را بتبلیغ
نماید و بکسی که بی اعتبار است که واگذارد که معامله کند و در نفع ان باهم
شریک باشند یا اینکه صاحب اعتبار یکه بی مال باشد و بی اعتبار یکه مال
دار باشد قرار دهند که مال شخص بی اعتبار از آن معتبر بفروشد بدون
انکه مال را بدست وی بدهد و در نفع ان باهم شریک باشند یا اینکه آن
معتبر مالکه نامی را بنفع زائد بفروشد تا اینکه بعضی از نفع مال او باشد
پس در این صورتها گو شرکت حاصل نخواهد شد شرعا و هم چنین شرکت

مفاوضه نیز باطل است باینمعنی که هرگاه دو نفر یا بیشتر قرار دهند که
آنچه کسب میکنند و نفع میکنند با هم شریک باشند **مطلب چهارم**
آنکه اگر بعضی از شرکاء خواهش کنند که مال مشترک را قسمت کنند واجب
است بر دیگری که اجابت کند در صورتیکه باعث ضرر نشود و مشتمل
بر رد نباشد یعنی هرگاه حصهٔ بعضی اعلا باشد و حصهٔ دیگری پست
باشد در صورت قسمت کردن لازم باشد که صاحب حصهٔ اعلا چیزی
بصاحب پست رد نماید که تلافی پستی را بکند اجابت لازم نیست بلکه
بلکه قسمت کردن موقوفست بر رضاء شرکاء و اینرا قسمت اختیاری گویند
و در غیر این دو صورت اجابت لازم است اگرچه سهمها بر جمع آوری نشده
باشد و همچنین لازم نیست اجابت در صورتیکه شرط کرده باشند
از برای شراکت زمان معینی را و هنوز آن زمان نرسیده باشد اگرچنین
شرط فاسد نباشد و باعث فساد عقد شرکت نشود و بالجمله در مو
موارد یکه اجابت لازم است هرگاه اجابت نکند حاکم شرع اجبار مینماید
بر قسمت و اینرا قسمت اجباری گویند **مطلب پنجم** آنکه شریکیکه
ماذون در تصرف باشد ضامن نیست در تلف مال مگر در صورت
تقصیر بتعدی یا تفریط **مقصد یازدهم** در قراض و مضاربه است
و در آن نیز چند مطلب است **اول** آنکه مضاربه عبارتست از اینکه
شخصی مالی را بدهد بغیر که معامله کند باینطریق که در نفع با هم شریک
باشند بحصهٔ معینی مثل نصف ربح یا ثلث آن یا مانند اینها باخواه مطلو

قسمت

در بیان قراض و مضاربه است

باشد بزمان معینی و شرط است که این مال عین طلای مسکوک یا
نقرهٔ مسکوک باشد پس صحیح نیست در دین و در غیر نقدین و این عقد لازم نیست
جایز پس کفایت میکند هرچیز که دلالت بران نماید اگرچه احوط و اولی
اینست که ایجاب و قبول لفظی واقع بسازند و باهم متصل باشند پس صاحب
مال بگوید این مال را بتو دادم که معامله بکنی باین طریق که نصف نفع آن
مثلا مال تو باشد و نصف دیگر مال من باشد پس شخص عامل بگوید قبول
کردم و هرگاه بخواهند بعربی جاری نمایند پس مالک گوید ضاربتک هکذا
عامل گوید قبلت هکذا یا اینکه مالک بجای ضاربتک بگوید قارضتک یا
بگوید عاملتک علی هذا المال علی انّ الربح بیننا نصفین مثلا و در قبول
نیز هرچیز که دلالت بر رضا نماید اگرچه با یماء و اشاره باشد کافیست

مطلب دوّم چون مضاربه چنانچه گذشت عقد نیست از عقود
جایزه پس جایز است از برای هریک از طرفین مضاربه فسخ کردن و برهم
زدن آن هرچند مال نقد نشده باشد بلی هرگاه فسخ از عامل باشد و
هیچ نفع ظاهر نشده باشد از برای او چیزی نخواهد بود و اگر از مالک باشد از برای
اجرة المثل تا زمان فسخ از برای عامل هست علی الاقوی و اگر نفعی ظاهر شده
باشد بطور قرارداد عمل باید کرد و اگر فسخ نکنند باید عامل بنوعیکه مالک
تعیین کرده عمل کند پس اگر مالک تعیین سفر بسمتی کرده باشد و عامل بسمت دیگر رفته باشد ضامن مال خواهد
بود اگر تلف شود و اگر منفعت یابد بمقتضای قرارداد عامل با مالک شریک
است و همچنین اگر تعیین جنسی کرده باشد و عامل جنس دیگر خریده باشد و ضرر

بکند

بکند ضامن است و در ربح بمقتضای شرط با هم شریکند و اگر تعیین
نکرده باشد و مطلق گفته باشد بهر نحو یکه مصلحت میداند عمل بکند ولکن
بعین مال المضاربه جنس را بخرد نه بما فی الذمه و جایز است از برای
عامل که اخراجات سفر خود را که متعلق بمعامله کردن دران مال
است از اصل مال بردارد مثل سایر ضرر و ربات معامله از قبیل کرایه
و اجرت کاروان سرا و اسباب حمل و نقل بحسب عادت و لایق بحال
مطلب سیم آنکه باطل میشود مضاربه بموت هر یک از عامل و مالک
و همچنین بجنون و سفاهت و در صورت موت پس اگر مالک بمیرد
و مال نقد شده باشد و نفع نکرده باشد آن مال بالتمام مال وارث
مالک است و اگر نفع کرده باشد بحسب قرارداد آن نفع را قسمت
میکنند و حصهٔ عامل را بر طلب جمیع طلبکاران مقدم باید داشت و اگر
مال نقد نشده باشد در جواز تصرف عامل دران مال اگرچه بارجاء
نفع و ظهور ربح باشد اشکال است احوط اینست که بدون اذن وارث
یا قائم مقام شرعی ایشان تصرف نکند و اگر عامل بمیرد پس اگر مال نقد
شده باشد بدون ربح تمام مال مال مالک است و اگر نفع کرده باشد بحسب
قرارداد در نفع ورثهٔ او شریک میباشند و هرگاه نقد نشده باشد
و محتاج باشند بمعامله کردن تا اینکه نقد بشود پس اگر مالک ورثهٔ عامل را
اذن دهد جایز است و الا حاکم شرع اذن دهد امینی را که معامله کند که
که اگر نفع کند حصهٔ وارث را تسلیم او کند و الا فلا **مطلب چهارم** آنکه

باید دانست که عامل بمجرد ظاهر شدن نفع مالك حصه خود ملیشود
اگرچه مال نقد نشود واگر ضرر کند بدون تقصیر بر او چیزی نیست
مطلب پنجم آنکه هرگاه عامل پدر خود را بخرد و نفع کند پدر او
بقدر حصه او آزاد میشود و باقی قیمت خود را بکسب بمالك رد میکند
و بالتمام آزاد میشود مطلب ششم هرگاه در نزد عامل مال مضاربه
چند نفر باشد و بمیرد پس اگر مالك هر مال یا بعضی از آنها معلوم باشد
آن مال مختص بآن مالك خواهد بود و الا همه اینها در آن مالها بحساب
راس المال خود شریك میباشند هرچند آن مال کمتر از تمام اموال
صاحبان مال باشد پس بالنسبة بمال هریك قسمت باید شود
مقصد شانزدهم در وکالت است و آن عبارت است از نایب کردن
شخصی یکی را مثل پدر در مال یا در حالی که تسلط بر آن دارد در حال
حیوة در تصرف کردن در آن و شرط است که وکالت منجز باشد و
معلق بچیزی نباشد مثل قدوم مسافر و طلوع شمس و امثال اینها و لکن
در صحت تصرف بعد از حصول این شرط متوقع و صفت مترقبه اشکال
است احوط عدم اکتفاء بآن وکالت اول است باعتبار اشتمال آن بر
اذن بلکه رعایت اذن جدید باید نماید بلی جایز است مقید کردن تسلط
در تصرف را بزمانی و مکانی و حالی و صورتی از صور اگرچه اینها نیز مثل
تعلیق باشند و وکالت عقدیست جایز نه لازم و از این جهت است
که هر لفظی که دلالت بکند بر نایب کردن شخصی را در حال حیوة در امری
از امور

مبنا عقد وکالت
است

از امور مزبوره کفایت میکند خواه بگوید ترا وکیل کردم وخواه بگوید
تو وکیلی وخواه بگوید چنین بکن یا مانند اینها واختصاص باول ندارد
چنانچه عربیت دران شرط نیست اگرچه اولویت دارد پس اگر موکل در
هر وقتی از اوقات بخواهد عزل کند جایز است **و وکیل** نیز هرگاه
خواسته باشد عزل نماید خود را از وکالت میتواند **و** باطل میشود وکالت
بموت هر یک از وکیل و موکل **و همچنین** باطل میشود بجنون و لغماء
هر یک خواه جنون ادواری باشد یا اطباقی **و همچنین** باطل میشود
بحجر موکل دران چیزیکه وکیل کرده است چنانچه اگر تلف شود متعلق
وکالت نیز باطل میشود وکالت و فوریت قبول نیز شرط نیست **واما**
بنوم باطل نمیشود وکالت هرچند طول کشد مادامیکه منجر باغماء نشود
والله تعالی اعلم **مقصد هفدهم** در سبق و رمایه است و آن بنابر
اصح عقد بست لازم که مشروع شده جهة استعداد از برای ممارستن
ومهارت در قتال در وقت جهاد **پس معتبر است** دران هرچیزیکه
اعتبار شده در سایر عقود لازمه از کمال متسابقین ببلوغ و عقل و
عدم حجر و از ایجاب لفظی مثل اینکه بگوید عاملتک علی المسابقة علی
هذین الفرسین مثلاً فی المسافة المعلومة علی ان من سبق منا کان له
هذه العشرة المبذولة وامثال این از الفاظیکه دلالت بر ایجاب نماید
و کفایت میکند در قبول هرچیزیکه دلالت بر رضا کند **و شرط است** تعیین
مرکوب و تعیین مسافه ابتداء و انتهاء و تعیین مال کرو و جایز است که مال

پس قابل باید قبول نماید

در عقد سبق و رمایه

مجلد ۱۱

مدوّل از بیت المال بوده باشد یا از اجنبی باشد یا از احد متراهنین
وصیغهٔ رمایه که تیراندازی باشد باین قسم است که موجب بگوید
عاملتُكَ على المراماةِ مِنَ الموضعِ المعلومِ الى الموضعِ المعلومِ بعشرينَ
رمیة مثلاً عَنِ القوسِ المعلومِ بالسّهمِ المعلومِ على انّ مَن بادرَ رمينا الى
اصابة خمسٍ من عشرينَ مثلاً كانَ له كذا و اگر ترجمهٔ آنرا بگوید باین طریق که
با تو معامله و گرو بستم بر انداختن تیر موصوف از کمان عربی مثلاً در بیست
دفعه مثلاً ازاین موضع تا فلان نشان که هر یك از ما مبادرت کند برسید[ن]
بآن نشانه تا پنج دفعه از آن بیست انداختن پس برای او باشد فلان مبلغ
و امثال آن کفایت میکند و تعیین تیر و کمان بحسب جنس و مکان رمی
ابتداء و انتهاء نیز شرط است و در قبول نیز کفایت میکند هر چیز بکه دلالت
بر رضا کند و در عربی این قدر بگوید عاملتكَ على المراماةِ هكذا و ان
دیگری بگوید قبلت نیز مجزی و کافیست بدانکه جایز نیست مسابقه
و گرو بستن مگر در اسب و شتر و قاطر و خر و تیراندازی بجهة حکمتیکه
ذکر شد مقصد هیجدهم در وقف است و آن عبارتست از تحبیس عین
و تسبیل منفعت و لابد است تحقق آن از اجراء صیغه بلفظ صریح
مثل وقفت و اگر بغیر این لفظ خواسته باشد صیغهٔ وقف را جاری
نماید مثل حبّست و سبّلت پس باید مقترن بسازد بچیزی که دلالت
کند بر وقفیت مثل بحیث لا یباع و لا یوهب و لا یورث پس اگر کتابی مثلاً
خواسته باشد وقف کند بر عامهٔ مؤمنین و مؤمنات و تولیت را

در بیان وقف است

ما دام

ما دام الحیوة برای خود و بعد باولاد خود واگذارد نسلاً بعد نسل صیغه را
چنین جاری کند وقفتُ هذا الکتابَ علی جمیعِ المؤمنینَ قُربةً الی الله تعالی
وجعلتُ التولیةَ لنفسی ما دمتُ حیّاً ثمّ لاولادیَ الذّکورِ مثلاً نسلاً
بعد نسلٍ الی ان یرثَ اللهُ الارضَ ومن علیها پس حاکم شرع از جانب موقوف
علیهم چون ولایت دارد یا وکیل حاکم قبول میکند بلفظ قبلتُ وامثال آن
ولفظ مؤمنین شامل مؤمنات نیز هست از باب تغلیب واما در وقف
بر شخص خاص که بجای جمیع المؤمنین باید گفته شود پس ان موقوف علیه
خاص باید خود قبول کند که ان شرط است واگر بقعه را خواسته باشد وقف
نماید تا مسجد باشد از برای هر نماز گذاری فیکوید جعلتُ هذه البقعةَ
مسجداً ظاهر اینست که کفایت کند در صیغه پس اگر کسی یکنماز صحیح در آن
بعمل اورد بقصد قبض یعنی بقصد مسجد بودن لزوم میباید بلکه
وقف لازم نمیشود مگر بعد از تحقق قبض هر کسیکه قبول او معتبر است در
صحت وقف و باید که ان قبض باذن واقف باشد بلی شرط نیست فوریت قبض
در صحت وقف و همینکه صیغه وقف جاری گردید و شرائط صحت و لزوم آن
بعمل آمد پس هرگز باطل نمیشود باقاله و فسخ و جایز است اشتراط وقف
در ضمن صیغه بشروط سائغه محلّله که منافی مقصود از وقف نباشد پس
رعایت ان شرط لازم است مقصد نوزدهم در سکنی و رقبی و عمری
است و مقصود از این سه عبارت یکیست پس ثمره هر یک تسلیط مالک
است شخص را بر استیفاء منفعت از عین بقدر عادت در مدتیکه شرط و قرار داد

فرع در سکنی و رقبی و عمری است

نماید در ضمن صیغه ابقاء عین در ملک مالک پس اگر منفعت را مقرون
بسازند بعمر خواه معتبد شود بعمر ساکن یا بعمر مالک انرا عمری گویند و
اگر معتبد بسازد منفعت را بسکنی نمودن در ان مسکن انرا اسکنی گویند
و اگر معتبد بسازد باستیفاء منفعت را بمدت معینه انرا رقبی گویند
پس در عمری و رقبی اسکان معتبر نیست بلکه استیفاء منفعت در آن
معتبر است خواه متعلق ان مسکن باشد یا غیر آن و اما در سکنی پس متعلق
ان نمیشود مگر مسکن و فرق میانه رقبی و عمری اقتران بمدت معینه است
در رقبی و بعمر است در عمری اگرچه هر یک اطلاق بر یکدیگر نیز میشوند ظاهرا
و بالجمله موقوف است تحقق هر یک بر اجراء صیغه که مشتمل باشد بر ایجاب
و قبول پس مالک که موجب است در سکنی میگوید اسکنتک هذه الدار مثلا
مدة عمرک او عمری او شهرا و ساکن میگوید قبلت یا چیزی که دلالت بر قبول
و رضا نماید و در عمری بجای اسکنتک اعمرتک بگوید و در رقبی بجای آن
ارقبتک بگوید و علی ای حال همینکه تعیین مدت در هر یک شد پس لازم
میباید این عقد بعد از تحقق شرایط از طرفین در ظرف آن مدت و شرط
ان چند چیز است من جمله قبض است پس مادامیکه قبض نشود لازم
نمیباید و از جمله شروط تقیید است بمدة عمر احدهما یا تقیید است باجل
مضبوطی مثل شهر و سنه و یوم مثلا پس اگر سکنی مطلقه باشد یعنی مقید
بمدت نشود لازم نمیباید اگرچه صحیح است سکنی لکن بنحو جواز و اباحه نفع
پس مالک هر زمان بخواهد رجوع کند بمال خود میتواند و بعضی شرط

کرده اند

کرده اند قصد تقرب را لکن عدم آن در صحت و لزوم این عقد خالی از

اشتراط م

قوة نیست بلی تحصیل ثواب در این عقد موقوفست بر قصد تقرب و
بالجملة در صورت تعیین اجل بمدت مضبوطه از قبیل شهر و سنه در
درضمن صیغه اگر قبض واقع شود پس در آن مدت لازم میشود عقد اگر
چه در اثنای مدت مالک یا قابض بمیرد پس اگر قابض بمیرد در آن مدت

ما بقی از منفعت مدت م

باقیه بوارث منتقل میشود بورثه او و اما اگر معتمد بعمر احدهما باشد پس
بموت مالک باطل میشود عقد باین تفصیل که اگر معتمد شده باشد بعمر
مالک پس بموت مالک باطل میشود و لکن بموت قابض باطل نمیشود بلکه
تتمه منفعت منتقل بوارث او میشود **و اگر** معتمد شود بعمر قابض پس
بموت مالک باطل نمیشود بلکه بموت قابض باطل میشود **و اما** در صورت
عدم تقیید بمدت چون عقد جایز است پس بموت هر یک باطل میشود
بدانکه جایز نیست از برای ساکن اینکه دیگری را در آنخانه جا دهد مگر باذن
مالک بلی کسانیکه با او میباشند مثل اولاد و زوجه و خادم و مهمان و دابه
و مانند اینها که عادت ساکن است باسکان آن جایز است که با او باشند
اگر چه مالک اذن ندهد و اگر مالک بفروشد مسکن را در اثناء مدت
باطل نمیشود سکنی پس مشتری مالک منفعت آن مدت نخواهد بود

تنبیه فی

بدانکه از جمله عقود لازمه تحبیس است و حکم آن نیز مثل سکنی است در
اعتبار عقد و قبض و تقیید بمدت و عدم تقیید بآن و مثل وقف است
در اعتبار قصد قربت و در خروج از ملکیة در صورت تقیید بدوام پس اگر

حبس کند کسی عبد یا اسب خودش را فی سبیل الله بجهة حمل و نقل حاج و زوار
یا جهة نقل آب بسوی مسجدی و امثال اینها یا حبس کند انها را بر زید بجهة خدمتش
وصیغه را جاری نماید باین طریق حَبَّسْتُ عَبْدِی مَثَلاً عَلَیْکَ مُدَّةَ حَیوتِکَ
قُرْبَةً اِلَی اللهِ و زید نیز قبول کند فورا بلفظ قَبِلْتُ و نحو آن و قبض نیز متحقق
شود پس لازم میشود این عقد مادام که عین باقیست و همچنین است حکم
هرگاه حبس عبد یا کنیزش را در خدمت کعبه معظمه یا در خدمت مشهدی
از مشاهد مشرفه یا مسجدی مثلا و ظاهر اینست که در صورت اطلاق
حبس و عدم تقیید آن بمدت لازم نشود عقد پس اگر حبس کند بر زید و تعیین
مدت نکند وقتی را تمیرد شخص حابس عین محبوسه بر میگردد میراث میشود
یعنی لزومی نخواهد داشت مثل سکنای مطلقه پس حابس هر وقت بخواهد میتواند
رجوع کند و از جمله عقود لازمه صدقه است و آن عبارتست از
تملیک عین بغیر بدون عوض دنیوی تبرعا و این عقد نیز محتاج است بایجاب
و قبول پس شخص تصدق دهنده در ایجاب لفظی بگوید بشخص گیرنده تصدق
تَصَدَّقْتُ عَلَیْکَ اَوْ عَلی مُوَکِّلِکَ بِهذا قُرْبَةً اِلَی اللهِ و گیرنده بگوید قَبِلْتُ
وایجاب و قبول فعلی نیز کافیست بدانکه این عقد لزوم و صحت نمی یابد
مگر بعد از قبض باذن و اقباض صدقه دهنده و قصد قربت نیز در آن
معتبر است چنانچه در وقف گذشت و نیز باید دانست که حرام است
صدقه واجبه بر سادات از امثال ایشان باشد یا اینکه ضرورت و اضطرار
اقتضا نماید گرفتن و خوردن از ایشان در اینصورت جایز است تصدق

کنند

فی الصدقه

مگر اینکه آن صدقه

بر ایشان

برایشان از باب اکل میته در حال مخمصه **واز جمله** عقود هبه است
وآن عبارتست از هر لفظیکه دلالت کند بر تملیک عین بترعا که خالی از
قصد قربت باشد **ولابد است** از ایجاب وقبول وقبض ودر قبض اذن
واهب شرط است مثل وقف واگر پدر وجد بولد صغیر خود چیزی هبه
نمایند لزوم میباید بجهة اینکه مال موهوب که در ید ایشان است مقبوض
است احتیاج بقبض جدید ندارد وقبول را از جانب طفل اب وجد مینمایند
وعقد هبه بعضی از اقسام آن لازم است وبعضی از آن جایز وجایز نیز
در بعضی از احوال لزوم میباید که نمیرسد واهب را که رجوع نماید اما
لازم پس آن در هبه ذی رحم است که بعد از قبض رجوع نمیتواند نماید نیز
وهمچنین است هبه معوضه که در مقابل عوض هبه واقع شود پس
آن نیز بعد از قبض لازم میشود مطلقا اگرچه هبه باجنبی بوده باشد
واما هبه جایز است از برای واهب رجوع پس آن در هبه باجنبی است
که بلاعوض باشد وبعد از قبض آن عین موهوبه نیز در ید متهب باقی
باشد اگرچه تصرف در آن کرده باشد علی الاقوی مثل اینکه ثوب را پوشیده
یا اینکه جامه را شست وامثال اینها از تصرفاتیکه منشا تلف یا تغییر آن نشده
باشد پس در اینصورت جایز است از برای واهب که رجوع نماید واما اگر
عین باقی نباشد در ید متهب وتلف نموده باشد پس جایز نیست رجوع
در اینصورت واین است مراد از هبه جایزه که بتلف لزوم یافته اما صیغه
هبه پس واهب میگوید وهبتک هذا ومتهب میگوید قبلت ونحو آن اگر

خوده

جایزه کره

چه قبول بنحو ایماء و اشاره باشد یا آنکه واهب بجای وهبتك ملّکتك (بگوید)
یا اَهدَیتُ اِلَیكَ یا اَعطَیتُكَ یا اینکه هذا لك بگوید جایز است اکتفا
بهر یك از اینها و شرط است در واهب اهلیت تصرف و از جمله هبه
لازمه اینست که هبه واقع شود از شخص واهب بقصد قربت پس در اینصورت
نیز بعد از قبض لزوم میباید والله العالم **مقصد بیستم** در وصیه

در بیان وصیت

است و دران چند امر است **اول** آنکه وصیة عبارت است از تملیك
عین یا منفعت بغیر بعد از وفات موصی یا مسلط کردن کسی را بر تصرف در
حال یا مال عینا یا منفعة بعد از وفات موصی چنانچه وکالت عبارت
از تسلیط غیر بود در حال یا مال لکن در حال حیوة و بهر تقدیر اخبار
در فضیلت وصیة بسیار است بلکه در بعضی از اخبار وارد شده که اگر
کسی بدون وصیت بمیرد مثل اهل جاهلیت مرده است و نیز در حدیث
است که سزاوار نیست از برای مسلمان که در شب بخوابد مگر اینکه وصیت
نامه او در زیر سر او باشد و نیز وارد شده که وصیة حق است بر هر
مسلمان و اخبار بسیار است (احادیث از این قبیل) **بدانکه** لابد است در وصیت از ایجاب
و قبول اما ایجاب پس بهر لفظی است که شخص موصی بگوید که وصیت کردم
که بعد از من فلان عمل را از مال من بکنند یا آنکه بگوید که بعد از وفات من
چنین عمل بکنند و مانند اینها از هر چیزیکه دلالت کند بر قصد وصیة
خواه بلفظ باشد یا باشاره و کتابت با تعذر نطق در صورتیکه معلوم باشد (بقرینه)
که مقصودش وصیة است چنانچه در اینصورت اگر خواسته باشد بعربی

تلفظ

تلفظ کند وصیت را پس در ایجاب بگوید اوصیت بکذا یا بگوید افعلوا کذا
یا بگوید اعطوا فلانا بعد وفاتی کذا یا بگوید لفلان کذا بعد وفاتی یا بگوید
جعلت لفلان کذا بعد وفاتی و امثال اینها از الفاظیکه دلالت بر وصیت
کند خواه بعربی باشد یا بغیر ان واما قبول پس ان معتبر است بعد از
موت موصی اگر وصی خاص باشد و لفظ خاصی شرط نیست در قبول بلکه
کفایت میکند هر چیز یکه دلالت کند بر رضاء بلکه همانا عمل بمقتضای وصیت
نیز کافیست و اگر ان وصی خاص متعذر یا متعسر شود از عمل بوصیت که جا
شود از برایش در وصیت لازم است که حاکم شرع یا قائم مقام شرعی او قبول
نماید و مباشر امر وصیت شود پس قبول وصی خاص سبب تعین است نه سبب
تحقق وصحت وصیة مثل قبول بیع و هبه و اجاره و نحو اینها که سبب تحقق
عقد و صحت است پس جایز است از برای وصی که در حال حیوة موصی رد
وصیت کند واما بعد از ممات پس جایز نیست رد بلکه واجبست قبول
مگر در صورت تعذر یا تعسر او از عمل بوصیت و هم چنین اگر وصی در حال
حیوة موصی رد کند و پیش از رسیدن خبر رد بموصی آن موصی وفات
کند پس در اینصورت نیز لازم میشود قبول چنانچه اگر وصی بهیچ وجه
مطلع نشود بر وصی بودن مگر بعد از وفات موصی لازم است قبول
واما قبول موصی له یعنی کسیکه از برای او وصیتی شده باشد مثل اینکه
موصی گفته باشد که فلان نقد از مال مرا بفلان کس بدهید پس ان نیز شرط
است در عمل باین وصیة اگر قبول نکند مال وارث موصی خواهد شد مال

دار

واگر وصیت عامه باشد مثل اینکه بگوید فلان قدر بعد از فوت من
بفقرا داده شود پس قبول از حاکم شرع یا قائم مقام شرعی او باید عمل بیاید
بدانکه اقوی اینست که مالک نمیشود موصی له موصی به را بعد از وفات
موصی مگر بعد از قبول وقبض واعتباری برد و قبول حال الحیوة موصی نیست
و از اینجا معلوم میشود که مقارنه ما بین ایجاب و قبول در وصیت
شرط نیست پس اگر رد وصیت کند موصی له در حال الحیوة موصی و بعد از
وفاتش قبول کند وصیت نافذ وصحیح است چنانچه صورت عکس فاسد و
باطل میشود و مال مال وارث میشود بلی اگر قبول کند بعد از وفات ولکن
هنوز قبض نکرده باز رد کند خلافست علم بطلان وصیت خالی از قوة
نیست پس اگر دوباره قبول کند وقبض نماید مالک میشود اگرچه استیذان
از ورثه احوط است پس از آنچه ذکر شد ظاهر گردید که معتبر در رد وقبول
ابتدا نیست پس اعتباری بقبول بعد از رد و برد بعد از قبول نیست بلی
مالک نمیشود مگر بعد از قبض ولکن وصیت باطل نمیشود بمجرد رد بعد از
قبول قبل از قبض اگرچه رعایت احتیاط طریق سداد است واگر بعد از
وفات موصی موصی له ساکت باشد از رد وقبول بسبب عدم اطلاع بر وصیه
یا بسبب حیرت داشتن که مصلحت در قبول است از برائش یا نه بهمین حالت
موصی له نیز فوت شود پس در اینصورت نیز خلافست مشهور اینست
که وارث موصی له قائم مقام او میباشد در رد وقبول اگرچه موصی له
قبل از موصی فوت شود مشروط آنکه موصی رجوع ننماید از ان وصیة زیراکه

بعد از دو ماه از قبول معلوم

جایز نیست

جایز است رجوع موصی از وصیت مطلقا خواه در حال صحت یا در مرض و
بعضی مطلقا حکم ببطلان وصیت فرموده اند و بعضی بتفصیل داده اند
باینکه اگر موصی له قبل از موصی بمیرد وصیت باطل میشود والا فلا لکن
طریق سداد در رعایت احتیاط است گرچه قول مشهور خالی از قوه نیست
خصوصا در صورت موت موصی له بعد از وفات موصی سیما اگر از حال موصی
یا از مقالش ظاهر شود که مقصودش عموم نفع است بموصی له و ورثه او
نه انتقال مال است بخصوص موصی له و بالجمله پس ظاهر شد که اقوی اینست
که ملکیت حاصل نمیشود از برای موصی له مگر بقبض موصی به که مال الوصیه
باشد و آن شرط تملک است نه شرط صحت وصیت و احوط اینست که قبض
باذن ورثه موصی نماید چنانچه در هبه و وقف باید قبض باذن واقف
و واهب واقع شود تا مالک شود و نیز باید دانست که صحیح نیست وصیت در
معصیت مثل اعانت ظالم و شرب خمر و زنا و غیبت و امثال اینها امر
دویم شرط است در موصی که عاقل باشد پس وصیت مجنون در حال جنون
صحیح نیست و همچنین مست و بیهوش در حال مستی و بیهوشی و در شرط
بودن بلوغ خلافست مشهور اینست که بعد از ده سال اگر تمیز داشته
وصیت او در وجوه بر مثل بناء مساجد و احسان بارحام اعتبار دارد بلکه
بعضی حکم فرموده اند باعتبار وصیت طفل هفت سال یا هشت سال و
در اعتبار رشد نیز خلاف و اشکال است ظاهر اشتراط آنست و اما
حریت موصی پس اشکالی در اعتبار آن نیست حتی بنا بر قول بمالکیت عبد و

موت

فی شروط الموصی

در صحت وصیت کسیکه عمدا خود را مجروح ساخته باشد بجراحت مهلکه خلاف
است عدم صحت چنانچه قول مشهور است خالی از قوه نیست بلی اگر پیش
از جرح وصیت کرده باشد وپس ازان خود را مجروح ساخته باشد ان وصیت
صحیح است چنانچه جرح غیر عمدی از قبیل سهو وخطا بهیچ وجه مانع از صحت وصیة
نیست امر سیم بدانکه شرط است در موصی له که موجود باشد در حال
وصیت پس صحیح نیست وصیت از برای معدوم بلی از برای حمل وصیة
صحیح است بشرطیکه حیا وضع حمل شود واگر وضع شود میتا پس باطل میشود
وصیت ومعتبر قبول ولی طفل است وفرق نیست میان وارث وغیر
وارث ودر وصیت از برای کافر خلافست احوط ترک چنین وصیت است
خصوص اگر برای حربی باشد ونیز شرط است حریت در موصی له پس صحیح نیست
برای عبد مطلقا مگر در دو صورت یکی آنکه عبد موصی له مال خود موصی
باشد پس وصیت مولی برای او منصرف میشود بسوی عتق آن عبد پس
اگر آن چیزیرا که وصیت کرده برایش بقدر قیمتش باشد همه آن ازاد میشود
واگر بقدر نصف قیمتش باشد نصفش ازاد میشود بعد از وفات موصی
وهکذا وما بقی را کسب میکند تا بالتمام ازاد شود واگر مال الوصیة زیاده
از قیمت عبد باشد پس بقدر قیمتش ازاد میشود وزیادتی را باید باو
رد کنند صورت دویم آنکه عبد موصی له مملوک غیر باشد مکاتب یا نحو
ان باشد وبعضی از او ازاد شده باشد پس در اینصورت بقدر ازادی
وصیت ممضی وصحیح است ودر ما سوای ان وصیت باطل است وهم چنین

عدم

فی شروط الموصی له

صحیح

صحیح است وصیت از برای ام ولد خود موصی پس ازاد میشود بقدر نصیب
ان ولدش و میگیرد مال الوصیه را **بدانکه** اطلاق وصیة از برای
جماعت اقتضا میکند تسویه را اگر چه بعضی مرد باشند و بعضی زن در صورتیکه
قرینه بر ارادهٔ تفاوت نباشد پس در اینصورت عمل با قتضای اراده موصی
باید نمود و هم چنین است وصیة است از برای اعمام و اخوال بنابر مشهور
پس باید بطور مساوات قسمت کنند میان ایشان مگر در صورت قیام قرینه
بر اراده تفاوت **امر چهارم** بدانکه شرط است در موصی به یعنی مال
الوصیه که مقصود عقلاء تملک ان باشد بحسب عادت و قابل انتقال بوده
باشد پس ان چیزیکه باین نحو مقصود نباشد بجهة حقارت مثل فضلهٔ انسان
یا بجهة قلة مثل وصیة بیکدانه گندم و نحو ان یا بجهة عدم قابلیت از برای
مالک شدن مثل خمر و خنزیر یا بجهة عدم قابلیت از برای نقل و انتقال مثل
وقف و ام ولد وصیة صحیح نیست و شرط نیست که مال الوصیة معلوم مشخص
باشد بلکه وصیة کردن بثلث یا کمتر کفایت میکند و اگر زیادتر از ثلث وصیة
کند در زائد بر ثلث محتاج است باذن و اجازهٔ ورثه پس اگر بعد از موت
موصی اجازه کرده اند وصیة در زائد نیز نافذ خواهد بود و الا فلا و در
اعتبار اجازه پیش از وفات موصی خلافست اقوی بلکه مشهور انیست که
اعتبار دارد و بهر تقدیر اعتباری نیست برجوع ورثه بعد از اجازه
لکن شرط است که اجازه کننده جایز التصرف باشد در مال خود **امر
پنجم** بدانکه هرگاه وصیت کند بواجب مالی مثل قرض و حج و خمس و زکوة

فی الموصی به

بعض مرضه تنجیزه فی منجزات المریض

ورد مظالم از اصل مال باید داد و درج کفایت میکند حج میقاتی در روایت
نه از میت و اما در تصرفات مریض که غیر وصیه باشد و معلق بر وفات
نباشد مثل هبه و بیع و مصالحه و مانند اینها اگر موجب تقویت زیاده از

و اجاره

ثلث بر وارث باشد پس باید احتیاط را بمصالحه و بخوان مهما امکن ملاحظه
نموده عمل کنند و اگر موجب تقویت مزبور نباشد پس صحیح و معتبر از ترکه است

و شروط الوصی

ترکه حین الوفات است نه حین الوصیه **امر ششم** شرط است در وصی
که بالغ و عاقل باشد بلی اگر ضم کند نابالغ با بالغ عاقل را وصیت صحیح است
و اگر بعد از زمان بلوغ ان طفل بمیرد یا مجنون شود احوط اینست که آن
وصی باذن حاکم شرع یا قائم مقام او تصرف کند و اگر وصی کند کامل را

شرعیه

تا زمان کامل شدن طفل و قرار دهد که بعد از این ان طفل وصی باشد
بالاستقلال یا بنظارت کامل پس در ان اشکال است احوط در اینصورت
اینست که ان طفل بعد از بلوغ باذن حاکم شرع عمل بوصیة نماید و ایضا
شرط است که وصی ازاد باشد پس مملوک را وصی قرار دادن جایز نیست
مگر باذن اقایش و اگر اذن داد بعد از موت موصی جایز نیست از برای
او رجوع از اذن بلی قبل از موت جایز است رجوع و در اشتراط عدالت
خلاف است احوط اشتراط است پس اگر موصی کسی را عادل بداند و وصی
کند بعد از وفات موصی بفسق و خیانت معزول میشود پس در اینصورت
امر وصایت راجع بحاکم شرع خواهد شد و ظاهر اینست که عدالت
در اینمقام شرط استنابه است نه شرط نیابت پس اگر وصی کند کسی را که

ظاهر

ظاهر العدالة باشد و در واقع فاسق باشد پس بجا آورد مقتضای
وصیت را ظاهر این است که نافذ باشد بلکه بعید نیست صحت هرگاه ظاهر
الفسق را وصی قرار دهد و او نیز عمل بمقتضای وصیت کند با اطلاع
عدلین یا با اطلاع حاکم شرع بلی در اصل جواز استنابه با اطلاع موصی
بر فسق وصی اشکال است ظاهر عدم جواز است چنانچه گذشت و از آنچه
ذکر شد ظاهر گردید اشتراط اسلام نیز در وصی **بدانکه** جایز است
دو نفر یا بیشتر را وصی قرار دادن پس اگر وصی را متعدد قرار دهد و
شرط کند که باجتماع تصرف و عمل کنند یا اینکه هر یک باذن دیگری بکند
باید چنین بکنند و بتنهائی عمل نکنند و قسمت جایز نیست و اگر اجتماع نکنند
حاکم شرع اجبار مینماید ایشان را باجتماع و اگر متعذر داشته باشد بدل
میگیرد **و همچنین** است صورت اطلاق کلام موصی در تعدد بلی
اگر اذن دهد موصی هر یک را در استقلال جایز است که هر یک منفردا
عمل کنند بطوریکه موصی قرار داد بلکه قسمت نیز در اینصورت جایز است
و نیز باید دانست که وصی ضامن مال الوصیة بتلف شدن از او نمیشود
مگر بتقصیر **و ایضا** باید دانست که هرگاه موصی بگوید که فلان
کس وصی من است بعضی گرچه حکم فرموده اند باحتمال آن لکن با انشاء وصیة و
با این کلام ظاهر این است که تا ثلث ترکه از برای وصی تسلط است چنانکه
در این زمان متعارف است مگر اینکه بقرینه معلوم باشد که مراد موصی
کمتر است یا اینکه قصد انشاء وصیة نداشته بلکه مقصودش وعده وصیة

باخوان بوده واکر بکوید فلان وصی است جزء از مال مرا خرج کند بر آیم
عشر را صرف میکنند لکن چون روایة سُبع که هفت یك از ترکه باشد
نیز وارد شده وجماعتی از اصحاب نیز عمل بان فرموده اند پس احوط در
صورت عمل بمضمون این روایة این است که زائد بر عُشر تا سُبع را باذن
واجازهٔ ورثه صرف نماید واکر بکوید بسهمی از مال مرا خرج کنید ثمن مال
او را خرج نمایند وچون بعضی از اصحاب فرموده اند که سدس ترکه را باید
صرف نمایند پس اکر مراعات این قول نمایند احوط توقف صرف زائد بر ثمن
است بر اجازه واذن از ورثه واکر بکوید چیزی از مال مرا برای من خرج
کنید سدس را خرج نمایند واکر وجوه صرف را وصی فراموش کند مشهور
اینست که در وجوه بر باید صرف شود وجایز نیست محروم ساختن
اولاد را از ارث واکر وصیتی کند وبعد ضد آن را وصیة کند عمل بمتاخر
باید کرد واکر وصیة ثانیة منافاتی با وصیة اول نداشته باشد عمل بهر دو
باید کرد بشرطیکه ثلث وفا کند والا بوصیة اول عمل کند بشرطیکه هر دو واجب
یا مستحب باشد واکر یکی واجب ودیکری مستحب باشد پس واجب را مقدم بدارد
چنانچه اکر وصیت بامور متعدده نماید پس اکر ثلث وفا نماید بهمه عمل کند و
در شروع بعمل اکر موصی ترتیبی قرار نداده باشد ابتداء بواجب از آن شروع
نماید با اختلاف آن امور واکر ترتیبی قرار داد بمقتضای آن عمل کند واما
با اتحاد آن امور در وجوب و استحباب موصی هم قرار نکذارده باشد در رعایت
ترتیب پس وصی مختار است در شروع بهر یك وهر کاه ثلث وفا ننماید پس

مراعات

مراعات الاهم فالاهم باید نماید والله العالم **مقصد بیست و یکم در نکاح**

در صیغ نکاح و متعه و تحلیل است پس در ان یک مقدمه و چند مطلب است

مقدمه بدانکه عقد دائم را بهر یک از لفظه نکاح و تزویج میتوان واقع ساخت ولکن من باب رعایت کمال احتیاط هر دو لفظ جاری نماید صیغه را اولی است **و پوشیده** نماند که هر یک از لفظ نکاح و تزویج بنابر مشهور متعدی بمفعول ثانی بکلمه من میشود ولکن در لغت متعدی بنفسه نیز است چنانچه در قران مجید نیز وارد شده مثل قوله تع اُرِیدُ اَن اُنکِحَکَ اِحدَی ابنَتَیَّ و مثل قوله تع وَزَوَّجنَاکَهَا و در اینجا بکر لفظ تزویج متعدی بباء نیز وارد شده مثل قوله تع وَزَوَّجنَاهُم بِحُورٍ عِینٍ اگرچه مراد از لفظ تزویج در این ایه شریفه مجرد معنی لغویست که عبارت از جفت کردن باشد و کمال رعایت احتیاط اینست که همه این وجوه صیغه را جاری نماید اگرچه اقوی اینست که بیکی از این وجوه اکتفاء میتوان نمود و اشکالی در ان نیست **و نیز پوشیده** نماند که بمقتضای ایات مزبوره تقدیم مرد است بر زن و مشهور عکس است لکن اقوی جواز هر دو و اکتفاء بهر یک است اگرچه اولی رعایت هر دو است **و ایضا ظاهر** بسیاری از اخبار و قول اکثر اصحاب چنانچه اقوی است این است که در باکره عاقله بالغه رضای دختر کافیست و اذن ولی بر سبیل تشریک یا استقلال شرط نیست ولکن چون قول بتشریک و استقلال نیز در مسئله هست احوط اینست که برضای هر دو واقع شود اما در ثیبه یا در باکره که بید روجه

پدری او که ولی میباشند بوده باشند رضاء ان باکره بلا اشکال کافیست

وایضا پوشیده نماند که قصد انشاء چنانچه در اول این رساله

گذشته معتبر است در جمیع صیغ عقود مثلا در هنگام اجراء صیغه کسیکه

تلفظ میکند بلفظ انکحت اگر مراد این باشد که خبر دهد از نکاحی که واقع

شده است در زمان ماضی یعنی قبل از این کلام نکاح واقع ساخته ام

و باین کلام خبر میدهم پس این اخبار خواهد بود نه انشاء و باین نکاح واقع

نخواهد شد بلکه فاسد است و اگر مراد این باشد که بلفظ انکحت نکاح را

واقع میسازم حین تلفظ در زمان ابنده این معنی انشاء است پس در این

وقت نکاح واقع میشود و همچنین است در جمیع عقود مثل لفظ بعت و

صالحت و نحو اینها که لازم است قاصد این باشد که باین لفظ واقع میسازم

بیع یا صلح را **و بعبارة** اخری معنی انشائی لفظ بعت فروختم میباشد

و معنی اخباری ان فروخته ام **مطلب اول** بدانکه خالی از این نیست

که وکیل مرد با وکیل زن صیغه میگوید یا مرد با زن یا وکیل مرد با زن یا مرد

با وکیل زن و در همه صورتها یا رضای ولی را رعایت میباید کرد یا نه مثل اینکه

ولی نداشته باشد یا داشته باشد و باکره نباشد که رعایت نباید کرد پس

مجموع هشت صورت است و اینها در صورتیست که ناکح و منکوحه هر دو بالغ

باشند و اگر هر دو نابالغ باشند صورت نهم خواهد بود که رضا رضای

ولی خواهد بود و رضای زن و شوهر اعتبار نخواهد داشت و چهار

صورت دیگر هم هست که مرد بالغ باشد و دختر نابالغ یا عکس و علی التقدیرین

یا ولی

یا ولی طفل با بالغ صیغه میگوید یا با وکیل بالغ پس مجموع سیزده صورت میشود

اول انکه وکیل زن با وکیل مرد صیغه گوید و زن باکره باشد و ولی حاضر داشته باشد درین صورت وکیل زن احتیاطا هم از جانب زن وکیل میشود و هم از جانب پدر یا جد پدری و این صورت تجدید این قسم جایز است که خوانده شود لکن اولی و احوط رعایت جمیع است **اول** انکه وکیل زن میگوید انکحت موکلک موکلتی علی المهر المعلوم و اگر اسم ناکح را بعد از موکلک و اسم منکوحه را بعد از موکلتی و مقدار مهر را بجای علی المهر المعلوم ذکر نماید اولی خواهد بود پس وکیل مرد بلا فاصله بگوید قبلت النکاح لموکلی علی المهر المعلوم **دویم** انکه وکیل زن بگوید زوجت موکلک موکلتی علی المهر المعلوم وکیل مرد بگوید قبلت التزویج لموکلی علی المهر المعلوم **سیم** اینکه وکیل زن میگوید زوجت موکلک لموکلتی علی المهر المعلوم وکیل مرد بگوید قبلت التزویج لموکلی علی المهر المعلوم **چهارم** وکیل زن اسم ناکح و منکوحه را ذکر خواسته باشد نماید پس وکیل زن مثلا بگوید زوجت محمدا زینب علی المهر المعلوم وکیل مرد گوید قبلت التزویج لموکلی علی المهر المعلوم **پنجم** در صورت ذکر اسم ناکح و منکوحه و ذکر ولی منکوحه وکیل زن بگوید انکحت نفس موکلتی زینب وکالة عنها او عن ابیها او عن جدها من موکلک محمد علی المهر المعلوم وکیل مرد گوید قبلت النکاح لموکلی علی المهر المعلوم **ششم** وکیل زن گوید زوجت بنت موکلی من موکلک علی المهر المعلوم وکیل مرد گوید قبلت لموکلی

بلا فاصله

علی المهر المعلوم **هفتم** وکیل زن بکوید أنکحتُ زینبَ مِن مُوکّلِکَ
عَلَی المَهرِ المَعلُوم وکیل مرد میکوید قبلتُ لِمُوکّلی علی المهر المعلوم **صورت دویم**
آنکه زن و مرد خود صیغه جاری نمایند و زن ولی داشته باشد و باکره نیز
باشد پس زن کوید زوّجتُکَ نفسی علی المهر المعلوم پس مرد کوید قبلتُ
التزویج لِنفسی علی المهر المعلوم یا اینکه زن کوید أنکحتُکَ نفسی علی المهر المعلوم
پس مرد کوید قبلتُ لِنفسی هکذا یا اینکه زن کوید زوّجتُکَ نفسی بإذنِ أبی أو
بإذنِ جدّی علی المهر المعلوم پس مرد کوید قبلتُ التزویج لِنفسی علی المهر المعلوم
یا اینکه زن کوید أنکحتُ نفسی مِن نفسِکَ علی المهر المعلوم پس مرد کوید قبلتُ
لِنفسی هکذا یا اینکه زن کوید زوّجتُکَ بِنفسی علی المهر المعلوم پس مرد کوید
قبلتُ التزویج لِنفسی هکذا و اکر پدر صیغه را با ناکح جاری نماید از جانب
دختر باید وکیل شود پس میکوید بناکح زوّجتُکَ بِنتی علی المهر المعلوم یا میکوید
زوّجتُکَ بِنتی زینبَ وکالةً عنها علی المهر المعلوم پس ناکح کوید قبلتُ لِنفسی
هکذا یا اینکه پدر منکوحه بکوید أنکحتُکَ بِنتی ولایةً علیها علی المهر المعلوم
پس ناکح کوید قبلتُ لِنفسی هکذا یا اینکه پدر کوید زوّجتُ بِنتی زینبَ مِنکَ
وکالةً عنها و ولایةً علیها علی المهر المعلوم پس ناکح کوید قبلتُ لِنفسی
هکذا یا اینکه پدر کوید زوّجتُکَ ابنتی زینبَ علی المهر المعلوم پس
ناکح کوید قبلتُ لِنفسی هکذا **صورت سیم** آنکه وکیل مرد با وکیل زن
صیغه جاری نمایند و زن باکره نباشد یا ولی نداشته باشد بنحوی که
در صورت اول کفتیم صیغه‌ها را باید خواند و وکالت پدر را از لفظ باید

انداخت

انداخت واکر وکیل زن بکوید بوکیل مرد انکحت وزوجت نفس موکلتی زینب
من موکلک محمد علی المهر المعلوم پس وکیل مرد کوید قبلت النکاح والتزویج
لموکلی محمد علی المهر المعلوم کفایت میکند **صورت چهارم** انکه زن با مرد
صیغه جاری نمایند و زن باکره نباشد یا ولی نداشته باشد در انصورت
صیغها بنحویست که در قسم دویم مذکور شد الا صیغه سیم که تلفظ بان
نباید کرد واما صورت پنجم وششم وهفتم وهشتم که مرکب است از اقسام
مذکوره پس ایجاب را از قسمی باید برداشت وقبول را از قسمی دیکر وذکر
هر یک بتفصیل مورث تطویل است **صورت نهم** انکه هر دو صغیر باشند
وبولایت عقد کنند ولی ایشان پس ولی دختر میکوید زوجت ابنک بنتی
علی المهر المعلوم ولی پسر بلا فاصله میکوید قبلت التزویج لابنی علی المهر
المعلوم و ولی پسر کوید قبلت التزویج لابنی ولایته علیه علی الصداق المعلوم
یا انکه بجای زوجت انکحت بکوید یا انکه هر دو را بکوید یا بنحو که ولی
دختر بکوید انکحت وزوجت بنتی زینب من ابنک محمد علی المهر المعلوم
پس ولی پسر کوید قبلت النکاح والتزویج لابنی علی المهر المعلوم وباقی
صورتها از انچه مذکور شد ظاهر میشود **و باید** کسیکه مرتکب وکالت
میشود از طرفین عارف بعربیت بوده باشد بنحویکه اعراب ومخارج حروف را
با قصد انشاء که معنی ان در مقدمه ذکر شد بتواند بر وجه صحیح ادا نماید
والفاظ را غلط ادا نکند وهمچنین مراعات وقف و وصل را نیز بر وجه
صحیح باید نماید علی الاحوط در مواضع خود وچون در میان عجم الفاظ مرکبه

یا ولی دختر میکوید زوجت [illegible] علی المهر المعلوم

شایع ومتعارف است مثل محمد علی ومحمد حسین وامثال آن وخواسته
باشد که ذکر اسم ناکح یا منکوحه نماید پس باید که رعایت ترکیب را بقانون ادب نماید
پس مُحَمَّد حُسَین ومُحَمَّد عَلِیّ بفتح دال ونون در اول وبفتح دال وبا در ثانی
بگوید در صورتیکه مفعول بلا واسطه یا مفعول مع الواسطه واقع بسازند
وهریک از مرد وزن که حاضر باشند در وقت عقد اگر وکیل بعوض اسم هذا
بگوید واشاره کند بهتر است و باید که فاصله میان ایجاب و قبول واقع نشود

مطلب دویم بدانکه در صیغهٔ متعه تعیین مدت ومبلغ شرط است
پس وکیل زن میگوید مَتَّعْتُ نَفْسَ مُوَکِّلَتِی مِنْ مُوَکِّلِکَ مِنَ الْآنِ إِلَی طُلُوعِ
الشَّمْسِ بِدِرْهَم مثلاً پس وکیل مرد گوید قَبِلْتُ لِمُوَکِّلِی هٰکَذَا یا اینکه وکیل زن
بعد از تعیین مدت ومبلغ بگوید مَتَّعْتُ نَفْسَ مُوَکِّلَتِی مِنْ مُوَکِّلِکَ فِی الْمُدَّةِ
الْمَعْلُومَةِ بِالْمَبْلَغِ الْمَعْلُومِ پس وکیل مرد گوید قَبِلْتُ لِمُوَکِّلِی هٰکَذَا واگر مرد وزن
هر دو خود صیغه را خواسته باشند جاری نمایند بدون توکیل غیر پس زن
گوید مَتَّعْتُکَ نَفْسِی فِی الْمُدَّةِ الْمَعْلُومَةِ بِالْمَبْلَغِ الْمَعْلُومِ ومرد گوید قَبِلْتُ
لِنَفْسِی هٰکَذَا وجایز است بجای مَتَّعْتُ لفظ أَنْکَحْتُ یا زَوَّجْتُ بگوید لکن
باقید مدت مثل اینکه زن بگوید أَنْکَحْتُکَ نَفْسِی مِنْ هٰذَا الزَّمَانِ إِلَی
شَهْرٍ بِأَرْبَعِ شَاهِیَاتٍ یا اینکه بگوید زَوَّجْتُکَ نَفْسِی فِی الْمُدَّةِ الْمَعْلُومَةِ
بِالْمَبْلَغِ الْمَعْلُومِ یا اینکه زن بگوید أَنْکَحْتُکَ وزَوَّجْتُکَ نَفْسِی فِی الْمُدَّةِ الْمَعْلُومَةِ
بِالْمَبْلَغِ الْمَعْلُومِ
پس مرد در هریک از این صیغها بگوید بلا فاصله قَبِلْتُ لِنَفْسِی هٰکَذَا و
اکتفا بیکی از این صیغها میتوان نمود واگر همه را بخوانند که جمع شود بهتر است

اگرچه لازم نیست و جایز است نزد بعضی که در عقد دوام نیز بجای انکحت
زوجت با ذکر مدت منصرف بعقد انقطاع است لکن بهتر اینست که در
دوام بلفظ انکحت و زوجت و در انقطاع بلفظ متعت صیغه را جاری
نمایند خصوصاً در ثانی که محل خلاف است احتیاط را ترک نباید کرد **مطلب
سیم** احوط اینست که یکنفر ایجاب و قبول را در دوام و منقطع جاری ننماید
بلکه دو نفر بخوانند و اگر در جائی باشد که ممکن نشود دو نفر بخوانند و اگر
اجراء صیغه نماید انشاء الله ضرر ندارد اکتفاء بیکنفر در تولی ایجاب و
قبول باین نحو که شوهر بگوید در وقتیکه وکیل باشد از طرف زن متعت
نفس موکلتی لنفسی فی المدة المعلومة بالمبلغ المعلوم بعد از ان مرد نیز بلا
فاصله بگوید قبلت لنفسی هکذا اگرچه احوط اینست که اولا زن و مرد
صیغه را بفارسی باهم بخوانند و بعد از ان هریك که بعربی عارف بصیغه
باشد آن دیگر را که عارف نیست قالب لفظ را تعلیم کند و صیغه را جاری
نمایند و بعد از ان یکدفعه دیگر نیز آنکه عارف است بطریق مزبور خود
ایجاب و قبول را جاری نماید بعربی و نیز باید که بعربی بنحوی که ذکر شد
اجراء صیغه نمایند در هریك از عقد دوام و انقطاع و بفارسی اکتفا ننمایند
مطلب چهارم در بیان صیغه تحلیل است احوط اینست که در صیغه
تعیین اجل نیز نمایند اگرچه عدم اشتراط خالی از قوة نیست چنانچه
اقوی عدم اشتراط تقیید بمهر است اگرچه آن نیز احوط است و صیغه
تحلیل بر دو قسم است یکی آنکه اکتفاء بان وفاقی است و قسم دویم

متعت بگویند بین لفظ متعت بدون ذکر مدت بنابراین قول منصرف بعقد دوام است چنانچه انکحت

خود

در صیغه تحلیل

خلافی نیست

خلافیست اما وفاقی پس آن منحصر است در دو صیغه یکی آنکه
مولای جاریه بگوید بعد از تعیین اجل بنا بر احوط احللت لک وطی جاریتی
المعهودة فی المدة المعلومة پس آن شخص قابل بلا فاصله بگوید قبلت التحلیل
هکذا و اکتفاء بلفظ قبلت بتنهائی نیز میتوان نمود چنانچه در دوام و
انقطاع گذشت و اگر وکیل ایجاب نماید پس بجای جاریتی جاریة موکلی
بگوید و اگر قابل هم وکیل قرار دهد در قبول پس وکیل در ایجاب بجای لک
لموکلک بگوید وصیغه دوم که اکتفاء بان نیز وفاقی است
اینست که موجب یعنی مولا بگوید بان قابل جعلتک فی حل من وطی جاریتی
المعلومة فی المدة المعلومة قبلت لنفسی هکذا و صورت وکالت نیز
از ما سبق ظاهر و واضح میشود و اگر خواسته باشد که تحلیل نماید همان
مقدمات وطی را نه وطی را مثل نظر و لمس و تقبیل و امثال آن پس بگوید احللت
لک النظر الی بدن جاریتی المعلومة او لمسها او تقبیلها مثلا پس قابل گوید
قبلت قسم ثانی از صیغه تحلیل که در اکتفاء بان خلافست لفظ
ابحت و سوغت و جوزت و ملکت و وهبت و امثال این الفاظ
میباشند پس در اکتفاء بهر یک از اینها که بجای احللت گفته شود اشکال
و خلاف است احوط اینست که اقتصار نماید بهمان دو صیغه از قسم اول
و تعدی ننماید بسوی لفظ اباحه و نحو آن و اگر جاریه مشترکه باشد میان
دو نفر و خواسته باشند تحلیل نمایند بغیر پس هر دو وکیل نمایند کسی
که اجراء صیغه نماید از جانب هر دو باین نحو که عن موکلی احللت لک وطی

پس قابل گوید بلا فاصله

و اذنت

جاریتهما

جاریتهما المعلومة فی المدّة المعلومة وقابل قبول نماید بنحویکه گذشت
واگر ازاین دو شریك هریك خود خواسته باشند صیغه را جاری
بسازند نیز جایز است لکن دراینصورت هریك باید بگویند احللت
لك وطیها پس اگر هریك بگویند احللت لك وطی حصّتی صحیح وکافی
نخواهد بود **ومعتبر است** در قبول با احلال دو شریك
که از برای هر تحلیلی یك قبول لازم است واگر تحلیل نماید مولی وطی جاریه
اش را مقدمات وطی نیز حلال ومباح میشود بر خلاف عکس که تحلیل
در مقدّمات مستلزم تحلیل در ذی المقدّمه نخواهد بود **بدانکه**
جایز است که عتق کنیزش را صداق آن کنیز قرار دهد هرگاه خواسته
تزویج نماید پس آزاد میکند او را وتزویج مینماید وعتق را مهرش قرار
میدهد وفرقی نیست میانهٔ تقدیم عتق وتزویج **وصیغه** آن اینست
که مولی بگوید اعتقتك وتزوّجتك وجعلت عتقك مهرك **ودر** اشتراط
قبول جاریه دراینصورت اشکال وخلافست لکن احوط اشتراط است
وامّا صیغهٔ فسخ در نکاح بسبب عیب یا عتق یا نحو آن پس فاسخ میگوید
فسخت النکاح الذی بینی وبین المرأة المعلومة اگر فاسخ مرد باشد واگر
زن باشد پس بجای المرأة المعلومة بگوید الرّجل المعلوم **واگر** ترجمه
کلام مزبور را در مقام انشاء فسخ بالفاظ دالّه بر آن نماید مجزی وکافیست
واگر کنیز خودش را بنکاح عبدش در آورده باشد اکنون خواسته باشد
تفریق وفسخ نماید پس بگوید فسختُ عقدکما یا امر کند بهریك از ایشان که

باشد او را

نکاح

کناره بجوئید و دوری کنید بدانکه عقد نکاح بجمیع اقسامش
قابل شروط سائغه است که منافی مقتضای عقد نباشد پس هرچه از آن
شرط کرده در متن عقد واقع شود وفاء بآن واجب و لازم است مقصد
بیست و یکم در طلاق است و در آن چند مطلب است مطلب
اول بدانکه طلاق بر سه قسم است طلاق بائن و طلاق رجعی و
طلاق عدی اما طلاق بائن پس آن عبارتست از طلاقیکه صحیح نیست از
برای طلاق دهنده رجوع بزوجه بدون عقد یا بجهة عدم عدة بالمرة
چون طلاق یائسه و زوجه غیر مدخول بها و صغیره و یا بجهة عدم امکان
رجوع در عدة ابتداء اگرچه فی الجملة ممکن الرجوع باشد چون طلاق مختلعه
و مباراة مادامیکه رجوع ننماید ببذل پس زوج را نمیرسد که رجوع نماید
ابتداء مادامیکه زوجه مختلعه یا مباراة رجوع ننماید ببذل و همچنین
است زنی که سه طلاق داده شود که بعد از طلاق اول و ثانی عقد یا رجوع
کرده باشد زوج پس بطلاق سیم در حره حرام میشود که نمیتواند رجوع یا
عقد کند مگر بعد از محلل اگر بخواهد میگیرد او را بعقد جدید و اما طلاق
رجعی پس عبارتست از طلاقیکه صحیح است با آن طلاق رجوع زوج بزوجه
مطلقه در اثناء عدة و میتواند که رجوع کند و اما طلاق عدی
عبارتست از هر سه طلاقیکه بعد از طلاق اول و ثانی آن رجوع و مواقعه
کرده و اتفاق بیفتد پس در طلاق سیم حرام میشود بر زوج در باره حره
و حرام میشود بر زوج در باره جاریه در هر طلاق ثانی ولکن حرمت

قبیله

در طلاق

ثابت است تا وقتی که محلل متحقق شود بآنکه غیر این زوج شخص دیگر بالغ
باشد او را بعقد دوام اختیار کند و وطی قبلا نیز متحقق شود پس در
اینصورت این زوج ثانی هرگاه او را طلاق دهد جایز و حلال میشود
که زوج اول او را بعد از انقضاء عدة اش اگر صاحب عده باشد اختیار
نماید بعقد دوام یا انقطاع و این طلاق عدی باین نحو که بتفسیر شد اگر
برسد بنحو مزبور بطلاق نهم پس در مرتبه نهم حرام مؤبد خواهد شد اگر
حرة باشد اما این سه طلاقی که رجوع واقع شود بعد از طلاق اول و ثانی
آن بدون وطی یا اینکه بعقد جدید او را اختیار نماید بعد از طلاق اول
و ثانی اگر بعد از هر طلاق عدة اش منقضی شده باشد اگر چه در اینصورت
وطی نیز بعمل آورده باشد پس آن قسم نیز اگر چه بطلاق سیم حرمت متحقق
میشود که محتاج بمحلل مزبور خواهد بود لکن تحریم ابدی حاصل نمیشود
اگر برسد بطلاق نهم بلکه بهمین نحو یعنی با رجوع بدون وطی در اثناء عده
یا با وطی بعد از عقد در صورت عدم عدة بعد از هر طلاق اول و ثانی
هر قدر زیاد شود اگر چه بصد طلاق برسد بشرط حصول محلل مزبور بعد از
هر طلاق سیم حرام مؤبد نمیشود آن ضعیفه بر زوج مطلق پس از آنچه ذکر
شد ظاهر شد فرق میان طلاق عدی و غیر آن زیرا که در طلاق عدی تحریم ابدی
چنانچه ذکر شد در مرتبه نهم حاصل میشود بخلاف غیر عدی و در عدی
بعد از طلاق اول و ثانی در هر سه طلاق رجوع با مواقعه معتبر است
بخلاف سایر اقسام طلاق رجعی که رجوع به تنهائی در اثناء عده یا عقد مجدد

یا عدم

مجرّد با علم عده کافی است که حیض و طی حاصل نشود **مطلب دوّم** بدانکه
شرط است در مطلِّق بلوغ و عقل و اختیار و قصد پس اعتباری نیست بطلاق
صبی و مجنون و سکران و مجبور بر طلاق **و شرط** است در مطلّقه زوجیة
بعقد دوام و شرط است در صحّت طلاق حضور عدلین که استماع صیغه
طلاق نمایند و اینکه ضعیفه حائض و نفساء نباشد در حین طلاق
بشرط حضور شوهر بلی اگر در سفر باشد و بخواهد طلاق بگوید ممکن نباشد
او را که استعلام حال ضعیفه نماید یا اینکه ضعیفه حامله باشد صحیح است
طلاق در حال حیض و خلوّ از حیض و نفاس در این فرض معتبر نیست **و نیز**
شرط است تلفظ بصیغه طلاق بلفظ عربی مگر در اخرس که ایماء و اشارهٔ
مفهمه در طلاق اخرس کافیست **و باید** که طلاق معلق نباشد بر شرطیکه
ممکن باشد وقوع ان مثل قدوم مسافر و نحو ان و هم چنین معلق نباشد
بر صفت مقطوعة الحصول مثل طلوع شمس و غروب ان **مطلب سیّم** بدانکه
طلاق بر دو قسم است یکی طلاق بدون عوض و این در طلاق رجعی است
و دیگر طلاق با عوض و این قسم بر سه قسم است **اوّل** انکه کراهت صریحه
از طرف زوجه فقط باشد **دوّم** انکه کراهت از طرفین موجود باشد
هم از طرف زوج و هم از طرف زوجه قسم **سیّم** انکه کراهت در هیچ طرف
نباشد نه از طرف زوج و نه از طرف زوجه و قسم اوّل از قسم دوّیم
طلاق با عوض که کراهت از طرف زوجه فقط موجود باشد طلاق
خلع است که کراهت زوجه فقط در ان معتبر و شرط است پس باید

در طهر غیر مواقعه باشد و اینکه ان ضعیفه

و علم وقوع علی و ان الطلاق فیهما

ارا

ازا مصیغهٔ خلع ساخت وقسم دویم ان مباراة است که کراهت طرفین جاریهٔ
شرط است دران پس باید بصیغهٔ مباراة ازا واقع بسازند وقسم سیم ومباراة بمعنی مفارقة
که طلاق در مقابل عوض واقع شود بدون کراهت از هیچ طرف در صحت است
آن اشکال است اگر بعید نیست بطلان عوض وصحت طلاق ببودن آن
رجعی پس با التیام اخلاق خلع متحقق نشود بلی اگر بعد از خلع بلا فاصله
صیغهٔ طلاق را نیز جاری نماید در مقابل عوض بعید نیست بطلان بذل
وصحت طلاق که بر گردد طلاق رجعی شود چنانکه گذشت **اما کیفیة**
صیغهٔ هر یک پس طلاق رجعی بدون عوض است چنانچه زوج خواسته
باشد که خود صیغهٔ طلاق را جاری بسازد پس بگوید زَوجتی طالِقٌ هِیَ
طالِقٌ طَلقةً هِیَ طالِقٌ مَرّةً واگر وکیل زوج گوید پس بجای زوجتی زَوجَةُ
مُوَکِّلی بگوید **ولابد است** دران از لفظ صریح بنحویکه ذکر شد و
اگر خواسته باشد رجوع نماید برجوع لفظی که بهمین اکتفا نماید میگوید رَجَعتُکِ
وَراجَعتُکِ وارتجعتُکِ وامثال اینها با قصد رجوع چنانچه کفایت میکند
رجوع فعلی مثل دست بدن وتقبیل ولمس از روی شهوت بشرطیکه با قصد باشد
نه مثل نائم وساهی **وامّا در طلاق** خلع پس گذشت که لابد است
از کراهت زوجه **وکیفیت** ان باین نحو است که زوجه چیزی بدهد بشوهر
بشرطیکه ان چیز معین ومعلوم باشد ومالیه داشته باشد چنانچه در بوده
هر فدیه معتبر است یا آنکه ابراء نماید او را از مهریه که بر ذمهٔ او دارد از برای
اینکه خلع کند وطلاق دهد او را شوهر پس وکیل زن میگوید بوکیل

فی صیغة طلاق بعوض وبی عوض

مرد عن موكلتي بذلت لموكلك المبلغ المعلوم ليخلعها عليه ويطلقها به پس
وكيل زوج بلا فاصله گويد خلعت زوجة موكلي على المبذول فهي طالق
طلقة فهي طالق مرة يا اينكه مرد يا وكيل مرد گويد فهي مختلعة على ما بذلت
فهي طالق طلقة وهي طالق مرة واگر زوج خواسته باشد صيغهٔ اول را
جاري نمايد بدون اخذ وكيل پس در موضع خلعت زوجة موكلي بگويد
خلعت زوجتي يا بگويد خلعتها چنانچه وكيل نيز ميتواند خلعتها بگويد و وكيل
زن نيز در صورت عدم وكيل زوج بجاي لموكلك بگويد لك وبجاي ليخلعها
كه بصيغهٔ غيبه است لتخلعها بصيغهٔ خطاب بايد بگويد واگر آن فديه ابراء
مهريه باشد پس در سؤال بجاي بذلت لموكلك المبلغ المعلوم بگويد وكيل
زوجه ابرئت ذمة موكلك عن مهرها المسمى في العقد و در جواب بجاي
على ما بذلت جايز است بگويد على المبذول وبجاي على ما ابرئت جايز است
بگويد على الابراء و مهر بقدر فوريت جواب شرط است واگر عوض خلع
ابراء مهريه و بذل شئ ديگر هر دو باشند پس بايد در سؤال وجواب
هر دو را جمع نمايند باين نحو كه وكيل زن بوكيل مرد بگويد عن موكلتي بذلت
لموكلك المبلغ المعلوم وابرئت ذمته عن مهرها المسمى في العقد ليخلعها
عليهما ويطلقها بهما پس بلا فاصله وكيل مرد گويد فهي حينئذ مختلعة
على المبذول والابراء فهي طالق طلقة فهي طالق مرة **مخفي نماند**
انچه ذكر شد از صيغهٔ طلاق خلع در صورتيست كه مسبوق باشد طلاق
بسؤال زوجه بلكه شرط دانسته اند سبق سؤال را بطريق مذكور ومانند

كه همين عليها آبرئت حقا غيبة على عليها انتم

بعضي م

ان مثل

آن مثل اینکه بگوید وکیل زوجه طلّقت موکّلتی علی المبذول مثلا یا بگوید
اِخلع موکّلتی علی الابراء مثلا واحوط مراعات مسبوق است اگرچه ظاهر
جواز عدم سبق است پس جائز است که ابتداء وکیل زوج بگوید زوجة
موکّلی مختلعة علی ان تبرء ذمّة موکّلی عن مهرها المسمّی فی العقد فهی
طالق طلقة فهی طالق مرّة پس وکیل زوجه بگوید وکالة عنها قبلت هکذا
یا بگوید وکالة عنها ابرءت ذمّة موکّلک عن مهرها المسمّی فی العقد ودر
صورت بذل مبلغ بجای علی ان تبرء ذمّة موکّلی عن مهرها المسمّی
فی العقد میگوید علی ان تبذل المبلغ المعلوم لموکّلی پس وکیل زوجه گوید
وکالة عنها بذلت لموکّلک المبلغ المعلوم ودر صورت جمع میانه ابراء
وبذل پس باید جمع نمایند باین طریق که وکیل زوج گوید زوجة موکّلی
مختلعة علی ان تبذل المبلغ المعلوم لموکّلی وان تبرء ذمّة عن مهرها
المسمّی فی العقد واجراء صیغه بنحو اصالت نیز طریقه ان ازما سبق ظاهر است

ودر اشتراط ذکر لفظ طلاق بعد از لفظ خلع چنانچه در صیغ مزبوره
اتفاق افتاده خلافست احوط اشتراط است بنحویکه در صیغ مزبوره رعایة
شده چنانچه در مباراة بلا اشکال واجب ولازم است ذکر طلاق بعد از
لفظ مباراة پس خلع مجرد از لفظ طلاق بنابر احوط واقع نخواهد شد بلی
بنابر انکه خلع نیز طلاق است کما هو الاصح عکس آن واقع میشود وبذل
نیز لازم میشود بشرط حصول کراهة زوجه والا گذشت که در صحة آن اشکال
است بعید نیست صحة طلاق بنحو رجعی بودن وبطلان عوض وصیغه

بل لا یبعد کفایة ذکر احدهما ای الابراء او البذل عن الآخر فی المقام ... عن ذمّة عن مهرها المسمّی ... کما فی ... الطلاق ... فی ... ذکر لفظ الطلاق بعد الخلع کما فی المباراة

آن بد بنکوند نیست پس وکیل زوجه کوید وکالةً عن موکّلتی بذلتُ المبلغ المعلوم
لموکّلک لیطلّقها به پس وکیل زوج کوید هی علی المبذول طالق هی طالق
هی طالق طلقةً هی طالق مرّةً یا اینکه وکیل زوجه در صورت ابراء مهر کوید
وکالةً عن موکّلتی أبرأتُ ذمّةَ موکّلک عن مهرها المسمّی فی العقد لیطلّقها
به پس وکیل زوج کوید فهی علی الابراء طالق هی طالق طلقةً هی طالق مرّةً و
در صورة جمع میان ابراء و اعطا باید جمع نماید بنحوی که در خلع کذشت
پس وکیل زوجه کوید وکالةً عن موکّلتی أبرأتُ ذمّةَ موکّلک عن مهرها
المسمّی فی العقد و بذلتُ له المبلغ المعلوم لیطلّقها بهما پس وکیل زوج
کوید فهی علی الابراء و المبذول طالق هی طالق طلقةً هی طالق مرّةً و صورة
اجراء صیغه بنحو اصالة از طرفین یا از یکطرف از ما سبق ظاهر میشود مثل
اینکه در صورت جمع میانه ابرا و اعطا با اصالة از طرفین زوجه کوید
أبرأتُ ذمّتک عن مهری المسمّی فی العقد و بذلتُ لک ما عُلم لیطلّقنی
بهما پس مرد کوید فأنتِ علی ذلک طالق یا بکوید فأنتِ علی الابراء و المبذول
طالق فأنتِ طالق طلقةً فأنتِ طالق مرّةً و بر این قیاس است صورة وکالة
از یکطرف و اصالة از طرف دیکر

في صيغة المباراة

و اما صیغه مباراة مثل صیغه خلع است
در جمیع آنچه ذکر شد مکر اینکه در اینجا وکیل زن لیبارئها باید بکوید در
موضع لیخلعها و وکیل شوهر یا خود شوهر مباراة بکوید در موضع مختلعة
و بعید نیست جواز ذکر ابانه مکان مباراة که وکیل زوجه بجای لیبارئها
بکوید لیبینها و وکیل شوهر یا خود شوهر در موضع مباراة بکوید مبانة و هم

چنین

چنین زوجه در موضع اِخْلَعْنی بگوید یا بارِئْنی و وکیل زوجه در موضع
اِخْلَعْ مُوَکِّلَتی بگوید بارِءْ مُوَکِّلَتی مثلاً و علی هذا القیاس و هم چنین جمیع آنچه
اعتبار و شرط شده است در خلع در اینجا نیز معتبر و شرط است علاوه
بران چند چیز در مباراة اعتبار شده که در خلع اعتبار نشده و بهمین
جهت فرق حاصل میشود میان خلع و مباراة **اول** از ان چند چیز یکی
اعتبار شده در اینجا و در خلع اعتبار نشده کراهت صریحه از طرفین است
چنانچه گذشت **دویم** آنکه فدیه باید بقدر مهر یا کمتر باشد نه زیاد
تر بخلاف خلع که این شرط دران معتبر نیست **سیم** اجماع اصحاب بر وجوب
ذکر طلاق است بعد از لفظ مباراة دون خلع که در لزوم ان بعد از لفظ
خلع خلافی است اگرچه احوط رعایت است چنانچه گذشت **چهارم**
جواز ذکر ابانه است در موضع مباراة دون خلع اگرچه رعایت احتیاط
طریق سداد و نجاة است والله العالم بحقایق الاحکام **مقصد سیوم**
سیم در بیان چند امر است **امر اول** در ظهار است و صیغه آن اینست
که زوج بگوید بزوجه اش در حضور دو عادل بعد از تحقق سایر شروطیکه
ذکر میشود اَنْتِ عَلَیَّ کَظَهْرِ اُمّی یا بگوید زَوْجَتی عَلَیَّ کَظَهْرِ اُمّی او اُخْتی
او بِنْتی مثلاً و هرگاه در موضع اَنْتِ عَلَیَّ بگوید اَنْتِ مِنّی یا بگوید اَنْتِ عِنْدی
یا بگوید اَنْتِ مَعی نیز کافیست در تحقق ظهار و هم چنین است اقتصار بگفتن اَنْتِ
کَظَهْرِ اُمّی بخلاف آنکه هرگاه بگوید اَنْتِ عَلَیَّ کَاُمّی زیرا که این کافی نیست در
وقوع ظهار و **شرط اول** است که بلفظ ظهر واقع شود پس غیر آن لفظ

الفرق بین الخلع والمباراة فی امور

در بیان ظهار و ایلاء و لعان و عتق و تدبیر و کتابة و غیر آن از نذر و عهد است

اعتبار

اعتبار ندارد و اقوی وقوع ظهار است بتشبیه بمحرمات رضاعیه نیز چنانچه
در محرمات نسبیه است بلکه بمصاهره نیز بعضی قائلند پس احتیاط را رعایت
باید نمود و اعتبار ندارد تشبیه باب اجنبیه و خواهر زن علی الاقوی

فی شروط الظهار

بدانکه معتبر است در ظهار شروطیکه اعتبار شده در طلاق مثل اشتراط
حضور عدلین با استماع ایشان و بودن ضعیفه خالی از حیض و نفاس با حضور
زوج و عدم حمل بودن او در طهر غیر مواقعه و اینکه شخص مظاهر کامل
باشد ببلوغ و عقل و قصد و اختیار و در صحت ظهار و وقوع آن در منقطعه
و موطوءه بملک یمین خلاف است احوط بلکه اقوی صحت و وقوع است و در
اشتراط دخول نیز خلاف است اقوی اشتراط است و نیز باید دانست
که بعد از اجراء صیغه ظهار حرام است بر مظاهر وطی مظاهره قبل از کفاره
دادن و کفاره آن عتق است با امکان و الا صیام شهرین متتابعین است
و اگر قادر بر آن نیز نباشد باید اطعام شصت مسکین نماید پس ترتیب مزبور
معتبر است و اگر عاجز از کفاره مزبوره باشد اجتزاء باستغفار خالی
از قوه نیست اگرچه احوط عدم اکتفاء بآن است پس مجامعت ننماید تا وقتیکه
کفاره بدهد بعد از تمکن از آن و اگر قبل از تکفیر وطی کند دو کفاره لازم
است یکی بجهت ظهار و یکی دیگر بجهت وطی قبل از تکفیر بلکه احوط لزوم کفاره
است بمجرد عزم بر وطی اگرچه وطی واقع نشود لکن اقوی اینست که استقرار
نمی یابد وجوب کفاره مگر بوطی و اگر نسیانا وطی واقع شود چیزی بر ناسی
نخواهد بود و اما جاهل بحکم مسئله پس اقوی اینست که معذور نباشد

دفعه

واگر وطی

واگر وطی قبل از تکفیر مکرّر واقع شود کفارهٔ وطی نیز بتکرار آن مکرر میشود
پس اگر دو وطی حاصل شود سه کفاره لازم است دو کفاره بجهت دو وطی
و یکی بجهت ظهار و اگر سه دفعه وطی بعمل آورد چهار کفاره لازم میشود
که سه کفاره جهت سه وطی و یکی بجهت ظهار و هکذا و فرقی نیست در حکم مزبور
ما بین اینکه کفاره وطی را بعد از هر وطی بدهد و بعد وطی دیگر بعمل آورد یا نه
پس مادامیکه کفاره ظهار را نداده بعدد وطی کفاره متکرر میشود و اما کفارهٔ
ظهار متکرر نمیشود بتکرر وطی بلی بتکرر صیغهٔ ظهار مکرر میشود مادامیکه
قصد تاکید نداشته باشد و اگر بعد از وقوع ظهار طلاق دهد آن ضعیفهٔ
مظاهره را خواه بطلاق رجعی باشد یا بطلاق بائن و عدّه اش نیز منقضی
شود پس حلال میشود ضعیفه بر او بدون کفاره یعنی میتواند که او را بعقد
خود در آورد بدون کفاره بلی اگر در زمان عدّه رجوع نماید پس کفاره نیز
عود مینماید باین معنی که حرام است وطی او مادامیکه کفاره نداده است مثل صورت
قبل از طلاق **امر دوم** در ایلاء است و آن عبارت است از قسم خوردن
بر ترک وطی زوجهٔ دائمهٔ مدخول بها قبلاً یا مطلقاً بترک ابدی یا بدون تقیید
بقیدی یا با تقیید نیز زیاده بر چهار ماه بجهت اضرار بضعیفه و معتبر است
در مولی کمال ببلوغ و عقل و اختیار و قصد بمدلول لفظ و در زوجه معتبر است
زوجیت و دخول و در ایلاء در منقطعه خلاف است علم و وقوع ایلاء است در
موطوئه بملک یمین و صیغهٔ آن در صورت اطلاق باین نحو است که زوج بگوید
وَاللّٰهِ لا اُجامِعُكِ یا بگوید وَاللّٰهِ لا اَطَئُكِ و در صورت تقیید بابدیت

الكلام في الإيلاء

بلوید

بگوید وَاللهِ لا أُجامِعُكِ اَبَدًا یا بگوید وَاللهِ لا وَطِیتُكِ اَبَدًا و در صورت
تقیید بزیاده بر چهار ماه میگوید وَاللهِ لا وَطِیتُكِ خَمْسَةَ اَشْهُرٍ مثلا یا اینکه
میگوید وَاللهِ لا أُجامِعُكِ حَتّی أَذْهَبَ اِلی مَکَّةَ مثلا در صورتیکه زیاده بر
چهار ماه طول کشد رفتن بمکه یا برگشتن از ان و منعقد نمیشود ایلاء مثل
مطلق یمین مگر باسماء مختصه بخداوند عز و جل یا باسمیکه غالب باشد اطلاق
ان بر حضرت باری تعالی و هینکه ایلاء واقع شد با تحقق شرایط پس اگر وطی
کند در اثناء زمانیکه قسم خورده بر ترک وطیش در ان زمان واجب میشود
بر او کفاره یمین که عبارت از عتق رقبه یا اطعام ده مسکین یا کسوه ده مسکین
بوده باشد مگر در صورتیکه وطیش نسیانا یا جنونا یا شبهة واقع شود پس
در این صور کفاره لازم نمیشود بجهة عدم حنث و متکرر نمیشود کفاره
بتکرر صیغه ایلاء خواه بقصد تاکید یا بقصد تاسیس اگرچه احوط در صورت
تاسیس تکرار است مگر با تغایر زمان ایلاء نه زمان صیغه پس در صورت
اتحاد زمان صیغه با تغایر زمان ایلاء مثل اینکه بگوید وَاللهِ لا وَطِیتُكِ
سِتَّةَ اَشْهُرٍ فَاِذَا انْقَضَتْ فَوَاللهِ لا وَطِیتُكِ سَنَةً بنا بر قول بوقوع ایلاء با
تعلیق بر صفه چنانچه احوط است مکرر میشود کفاره هرگاه حنث بعمل بیاید
بخلاف ظهار که اقوی لزوم تعدد کفاره است بتعدد صیغه آن خواه در مجلس
واحد باشد یا نه مادامیکه قصد تاکید نداشته باشد چنانچه گذشت و بالجمله
بعد از وقوع ایلاء از برای زوجه است در صورت امتناع زوج از وطی که مرافعه
نماید بسوی حاکم شرع پس در اینصورت حاکم شرع چهار ماه او را مهلت میدهد

باشله

بعد از ان

بعد از ان اجبار مینماید او را بر وطی یا بر طلاق و اگر امتناع از هر دو نماید
امر را بر او تنگ میکند در مطعم و مشرب هر چند محبس باشد تا اینکه احد امرین
اختیار نماید و نمیرسد حاکم را که او را اجبار نماید بر یکی معین بلکه او را مخیر
می سازد بین الامرین و اقوی بلکه مشهور اینست که مبدء چهار ماه باید از حین
ترافع باشد نه از حین وقوع ایلاء بدانکه زایل میشود حکم ایلاء بطلاق
بائن بخلاف طلاق رجعی که حکم ایلاء زایل نمیشود بان مگر بعد از انقضاء عده
طلاق و همچنین زائل میشود بان مگر بعد از انقضاء عده طلاق و همچنین
حکم ایلاء هرگاه جاریهٔ غیر را که بعقد دوام گرفته بود بخرد بعد از ابتیاع آزاد
نماید او را و بعد از عتق تزویج نماید او را بجهة بطلان عقد اول بمجرد خریدن
و تزویج بعد از عتق حکم جدید است از قبیل تزویج بعد از طلاق بائن امر

فی اللعان

سیم در لعان است و آن در لغت عبارة است از مباهله مطلقه و در
عرف شرع شریف عبارة است از مباهله میان زن و شوهر در ازاله حد
یا نفی ولد بلفظ مخصوص نزد حاکم شرع یا نزد قائم مقام او و سبب لعان
دو چیز است یکی اینست که زوج زوجهٔ محصنه یعنی عفیفهٔ خود را که
دخول کرده باشد نسبت دهد بزنا خواه در قبل باشد یا در دبر بشروط باینکه
ادعای مشاهدهٔ زنا نماید با عدم بیّنه و باینکه زوجه سالم باشد از خرس
وصمم یعنی گنگی و کری و اگر یکی از شروط مفقود باشد حد باید جاری شود
بر قاذف و لعان در این صورت واقع نمیشود شرعا بلی در صورتیکه زوجه
غیر محصنه یعنی صاحب عفت نباشد پس حکم قذف تعزیر است نه حد و اگر بیّنه

شرعیه مثبته زنا داشته باشد مشروع نیست لعان **وسبب دویم** نفی ولد خود نماید یعنی انکار نماید کسیرا اگر در فراش او ولادتش واقع شده باشد با تحقق شروط الحاق ولد بشخص منکر و نافی در وقتیکه مسبوق نباشد انکار او باعتراف او بر ولد بان ولد و الا مشروعیت ندارد لعان و شرط است در ملاعن و ملاعنه که کامل باشند ببلوغ و عقل و شرط نیست عدالت و حریت ملاعن **واما صیغه** و اما صیغه لعان بعد از تحقق شرایط مزبوره اینست که زوج چهار مرتبه بتلقین حاکم شرعی یا بتلقین منصوب او در صورت قذف بگوید اَشهَدُ بِاللّٰهِ اِنّی لَمِنَ الصّادِقینَ فیما رَمَیتُ زَوجَتی بِهِ مِنَ الزِّنا و بعد در مرتبه پنجم باید بگوید لَعنَةُ اللّٰهِ عَلَیَّ اِن کُنتُ لَمِنَ الکاذِبینَ پس در اینصورت حکم قذف که حد است از زوج زایل میشود و ان زوجه مستحق حد شرعی میشود مگر اینکه او نیز ازاله حد از خود نماید بگفتن چهار مرتبه بتلقین حاکم یا منصوب و اَشهَدُ بِاللّٰهِ اِنَّهُ لَمِنَ الکاذِبینَ فیما رَمانی بِهِ و در مرتبه پنجم باید بگوید اِنَّ غَضَبَ اللّٰهِ عَلَیَّ اِن کانَ مِنَ الصّادِقینَ و اگر قذف با نفی ولد هر دو جمع شود پس زوج باید اضافه نماید در اخر صیغه شهادت در هر یک از چهار مرتبه لفظ وَاَنَّ هٰذَا الوَلَدَ مِن زِنا وَلَیسَ مِنّی را و اگر نفی ولد کند بدون قذف پس باید اکتفاء نماید زوج بگفتن چهار مرتبه اَشهَدُ بِاللّٰهِ اِنّی لَمِنَ الصّادِقینَ فی نَفیِ الوَلَدِ و در مرتبه پنجم نیز بگوید اِنَّ لَعنَةَ اللّٰهِ عَلَیَّ اِن کُنتُ لَمِنَ الکاذِبینَ **ولابد است** از ذکر شهادت و لفظ جلاله و لفظ لعن و غضب و صدق و کذب بعربیه و تقدم مرد بر زن

وصیغه لعان

في صيغة العتق والكتابة والتدبير

در اداء شهادت ولعن بهمين ترتيب طريقيكه ذكر شد وهمچنين
لا بد است بنا بر مشهور در وقت اداء شهادت ولعن هر يك از بودن هر دو
ايستاده وهر يك از زوجين اگر نكول وامتناع نمايد از لعان پس
بايد حد بر او جاری شود چنانچه اگر زوجه نيز اعتراف وتصديق زوج
نمايد در قذف حكم لعان از او ساقط ميشود كه بايد حد جاری شود بر او
وا گر حامله باشد بايد صبر نمايند تا زمانيكه وضع حمل نمايد انوقت حد
بر او جاری كنند امر چهارم بدانكه صيغهٔ عتق يعنی آزادی از شخص
جايز التصرف اينست كه با قصد قربت وانشاء بگويد انت حر لوجه الله
يا بجای انت بگويد عبدی فلان يا بگويد هذا ودر گفتن عتيق يا گفتن معتوق
در موضع حر خلافست اكتفاء بآن اگرچه خالی از قوة نيست در وقوع
عتق ولكن احوط واولی اختيار لفظ حر است بو غير يش واما غير از
الفاظ اعتباری ندارد شرعا در وقوع عتق اگرچه صريح باشد در ازالهٔ
رق واگر آن بنده مؤنث باشد بجای حر بگويد حرة يا بگويد معتقة بلی لفظ
عتيق چون وزن فعيل است تذكير وتانيث در او يكسانست جايز است
در مؤنث نيز اكتفاء بان چنانچه جايز است عتيقة نيز در وقتيكه مؤنث
باشد وشرط است در عتق غير تدبير كه صيغهٔ ان معلق بر شرط نباشد
مثل اينكه بگويد مثلا ان دخلت الدار فانت حر بلی اقتران بشرط ضرر
ندارد مثل اينكه بگويد انت حر علی ان عليك خدمة سنة مثلا يا بگويد
علی ان عليك مائة درهم بلی در اين اخيری شرط است در وقوع عتق قبول

عبد والا باطل میشود عتق بخلاف اول که قبول عبد شرط نیست و باید که
عتق بر کل یا بر جزء مشاع مثل نصف و ثلث و نحوان واقع شود نه بر مثل
دست و پا مثلا **بدانکه** در مولای معتق شرط است بلوغ و اختیار
و رشد و قصد بعتق و قصد قربة و عدم حجر بفلس یا بمرض در زائد بر ثلث یعنی
معنی جایز التصرف که اشاره ذکر شد و نیز باید دانست که عتق فضولی
راسا باطل است بالاجماع پس فائده ندارد اجازهٔ مالك **واما** تدبیر که

في التدبير

عبارتست از عتق مملوك که معلق باشد بر وفات مولای او و یا معلق باشد از
مولای او و عتق او را بر وفات کسیکه خدمت این عبد را قرار داده باشد از
برای آنکس پس صیغهٔ آن نیز از شخص جایز التصرف این است که بگوید انت
حرّ بعد وفاتی یا بگوید اذا مت فانت حرّ مثلا و فرقی نیست در وقوع
آن میان ادوات شرط **بدانکه** تدبیر بر دو قسم است **یکی** مطلق است
و صیغهٔ آن بنحویست که ذکر شد **و** قسم دیگر مقید است مثل اینکه بگوید
اذا مت في سفري هذا او في سنتي هذه او في مرضي او شهري او بلدي
فانت حرّ و واقع نمیشود تدبیر نیز هرگاه معلق شود بر شرطی مثل
قدوم حاج و طلوع شمس **و اما کتابة** پس آن عبارتست از معامله

في الكتابة

مستقله ما بین عبد و مولاه نه بیع یا نظیر بیع که قرار دهد مولی
بعبدش که مکاتب میکنم تو را بر فلان مبلغ که از آبد هی اد زمان معینی
تا آنکه آزاد باشی و عبد نیز قبول نماید و این عقدیست لازم از طرفین خواه

تا زمان معینی

کتابت مطلقه باشد یا مشروطه بنابر اصح پس بر عبد لازم است سعی و ادا

مال الكتابة

مال الکتابة بقسمیکه اگر مماطله وامتناع نماید اجبارش میتوانند و باطل

میشود کتابة بتقایل و با ابراء از مال الکتابة نیز بلی در صورت ابراء منعتق

میشود بمجرد ابراء چنانچه باعتاق باطل میشود مکاتبه وحاصل میشود عتق

بنفس اعتاق وهم چنین باطل میشود کتابة بعجز عبد از اداء مال الکتابة در کتابة

مشروطه **وبالجملة** کتابة بر دو قسم است یکی کتابة مطلقه **و** یکی دیگر کتابة

مشروطه **اما** کتابة مطلقه پس صیغه آن باین نحو مثلا باید خوانده شود که

مولا در ایجاب گوید کاتبتک علی الف درهم مثلا واجلتک فیها شهرا علی

ان تؤدی جمیعها عند آخر الشهر مثلا فان ادیت فانت حر **ولا بد** است

از قبول عبد بلفظ قبلت یا بخوان از هر چیز که دلالت بر قبول نماید **واما**

کتابة مشروطه پس صیغه آن باین نحواست که مولا مثلا بگوید بعبدش در

ایجاب کاتبتک علی ان تؤدی الف درهم من هذا الوقت الی آخر الشهر الفلانی

فان ادیت فانت حر وان عجزت فانت رد فی الرق وعبد بلا فاصله

بگوید قبلت یا بخوان از هر لفظیکه دلالت بر قبول کند **امر پنجم**

في اليمين والنذر والعهد

در بیان صیغه قسم ونذر وعهد است **اما** قسم پس صیغه آن اینست که

حالف بگوید والله لا افعلن کذا او ذمتی بریئ من کذا وهم چنین منعقد

میشود م

قسم بهر یک از لفظ تالله وبالله وها الله وایمن الله وایم الله وم الله و

من الله والذی نفسی بیده ومقلب القلوب والابصار والاول الذی

لیس کمثله شیء والذی فلق الحبة وبرء النسمة والرحمن والقدیم والازلی

وامثال انها از اسماء مختصه بذات مقدسه یا اسمائیکه منصرف است اطلاق

آنها بسوی ذات مقدس حضرت باری تعالی مثل الرب والخالق والرازق
وشرط است در حالف کمال ببلوغ وعقل واختیار وقصد یمین در جمیع صیغ
مزبوره ودر صحت یمین از کافر خلاف است اقوی صحت است و اقوی منعقد نمیشود
یمین ولد با وجود والد مگر با اذنش واگر مبادرت نماید ولد در یمین
قبل از صدور اذن از والد از برای والد است که حل آن یمین نماید
بشرطیکه قسم او در فعل واجب یا ترک محرمی نباشد وهمچنین است زوجه
بدون اذن زوج ویمین مملوک بدون اذن مولایش پس از برای زوج
ومولا است که حل نمایند ومتعلق یمین باید یا فعل واجبی یا مندوبی
باشد یا ترک حرام ومکروهی باشد یا فعل وترک مباحی باشد بشرطیکه
مساوی باشد یعنی مخالفت یمین در آن مباح اولویتی نداشته باشد در
دین یا در دنیا والا آنچه اولی وخیر است آن را اختیار میکند بدون اثم
وکفاره مخالفت یمین در ایلاء گذشت واما نذر پس صیغه آن باین
نحو است که ناذر بگوید مثلا اِن شفی الله مریضی فلله علی صدقة دینار
علی المسکین او صوم یوم وازاین قبیل است هرگاه بگوید اِن وفقنی الله
للحج او اعطانی مالا او اعاننی علی منع النفس من المعصیة فلله علی صدقة
او نذراً للبرّ والطاعة وهرگاه بگوید بقصد منع نفس از معصیت اِن
عصیت الله فلله علی صدقة نیز منعقد میشود نذر و در انعقاد نذر
بغیر شرط که متبرع باشد شخص ناذر بان نذر مثل اینکه بگوید لله علی
ان اصوم غدا خلاف است اقوی صحت وانعقاد است وباید آنکه شرط است

اینکه م
یمین م
وکفاره م

در نذر

في صيغة العهد

در ناذر کمال ببلوغ و عقل و اختیار و قصد پس نذر بدون قصد لغو است **و شرط است** در انعقاد نذر زوجه اذن زوجش و هم چنین است نذر مملوک که انعقادش مشروط است باذن مولا پس اگر مبادرت نمایند از برای زوج و مولا است که فسخ نمایند و هم چنین است نذر ولد بدون اذن والد چنانچه در یمین گذشت و شرطست در صیغهٔ نذر نطق بلفظ جلالة بنحوی که ذکر شد پس اگر بگوید علیّ کذا لازم نخواهد شد **و هم** چنین اگر قلبا نذر کند بدون تلفظ بصیغه اقوی عدم انعقاد است اگر چه احوط و اولی اتیان بان است **و باید** که متعلق نذر طاعت و امر راجح باشد و در مباح که رجحانی در فعل و ترک ان نباشد بهیچ وجه خلاف است احوط انعقاد است **و اما** در مرجوح پس عدم انعقاد مطلقا خالی از قوة نیست و نیز باید که متعلق نذر مقدور شخص ناذر باشد پس منعقد نمیشود با عجز بلکه ساقط میشود [وجوب] وفا بنذر هرگاه حادث شود عجز بعد از انعقاد نذر و اما کفاره مخالفت نذر پس اقوی اینست که همان کفارهٔ شهر رمضان در ان ثابت است و اما صیغهٔ عهد اینست که معاهد بگوید «عاهدتُ الله متی کان کذا فعلیّ کذا» یا بگوید «علیّ عهدُ الله انه متی کان کذا فعلیّ کذا» یا بگوید «علیّ عهدُ الله ان افعل کذا ان کان کذا» و در صیغهٔ عهد بدون شرط بگوید «علیّ عهدُ الله ان افعل کذا»؛ **بدانکه** عهد نیز مثل نذر است در جمیع انچه ذکر شد در نذر از شروط و احکام و فروع و کفارهٔ مخالفت و غیر ان بلی اشکال در انعقاد عهد

در امر مباح و رعایت احتیاط در کفارهٔ مخالفت ان در مباح بیشتر است
از اشکال در نذر مکیه متعلق ان مباح باشد و در عهد قبلی خلافست
عدم انعقاد اگرچه خالی از قوه نیست لکن احوط و افضل وفاء بان است
امر ششم در بیان صیغهٔ اخذ بشفعه و عقد ضمان جریره و ابراء
و صورت حکم حاکم است اما اخذ بشفعه پس آن بر دو قسم است یکی
فعلی است و آن بان نحو است که شفیع اخذ نماید ان حصهٔ شریک را که بیع
فروخته بود بشخص اجنبی و میدهد مثل همان ثمن را که عقد بران واقع
شده اگر ثمن مثلی باشد و اگر ثمن قیمی باشد قیمته را میدهد بنابر اقوی نه
اینکه حق شفعه ساقط شود در اینصورت چنانچه بعضی باین قائل شده اند
و قسم دیگر لفظی است و آن حاصل میشود بگفتن اخذته یا بگفتن تملکته
یا بگفتن اخذت بالشفعة و امثال اینها از الفاظیکه دلالت بر اخذ بشفعه
نماید و شرط است در ثبوت حق شفعه که ان حصهٔ شریک به بیع منتقل
شده باشد بمشتری نه بصلح و غیره و نیز شرط است در ثبوت که شرکت
میان دو نفر باشد نه زیادتر بنابر مشهور و نیز شرط است در اخذ بشفعه
علم شفیع بقدر ثمن و مثمن هر دو جنساً و وصفاً و واجب است که اولا تسلیم
ثمن نماید بمشتری مگر اینکه راضی کند مشتری را بصبر پس واجب نیست بر مشتری
دفع مبیع قبل از دفع ثمن بلی اگر شفیع ادعا کند نماید که ثمن غایب است تا سه
روز مهلت میدهند او را اگر بعد از روز سیم حاضر ننماید ثمن را باطل میشود
حق شفعه و اگر ادعا کند بودن ثمن را در بلد دیگر پس مهلت داده میشود بقدر

في صيغة الأخذ بالشفعة [illegible] بالقول و الفعل و عقد ضمان الجريرة و صورة حكم الحاكم

دهاردیابر

ذهاب و ایاب مادامیکه متضرر نشود مشتری والا امهال ساقط است
ونیز شرط است در ثبوت شفعه قدرت شفیع بر بذل ثمن بمشتری
پس شفعه نیست از برای عاجز از بذل و نه از برای ممتنع از دفع با قدرت
ونیز شرط است سلام شفیع در وقتیکه مشتری مسلم باشد و ثابت
میشود شفعه از برای غایب و صبی و مجنون و سفیه نیز و ولی ایشان اخذ
بشفعه مینماید با رعایت غبطه ایشان مگر در غایب که خود اخذ مینماید
وقتیکه حاضر شد و اگر ولی صبی و مجنون در موضع ثبوت ترک اخذ
بشفعه نماید پس از برای ایشانست که وقتیکه کامل شدند اخذ بشفعه نمایند
و مستحق میشود شفیع اخذ بشفعه را بنفس عقد بیع و نمیرسد او را اگر اخذ
بعضی نماید دون بعضی بلکه باید جمیع را اخذ کند یا جمیع را بگذارد و مشهور
اینست که حق شفعه فوریست پس همینکه عالم شد اگر اهمال کند باطل میشود
شفعه **ونیز باید** دانست که ساقط نمیشود شفعه بعقود لاحقه متاخره از بیع
که از مشتری بعد از بیع صادر شده بلکه از برای شفیع است ابطال همه
ان عقود و اخذ به بیع اول لیکن بهتر از برای اوست که اجازه بیع اول نماید
و اخذ بشفعه نماید نسبت به بیع ثانی زیرا که هر یک از دو بیع سبب تامند
در ثبوت شفعه پس اگر اخذ شفعه بعقد اخیر نماید عقود متقدمه صحیح
خواهد بود و اگر اخذ باول نماید عقود لاحقه باطل خواهد بود و در
اخذ بوسط ما قبلش صحیح و ما بعدش باطل خواهد بود **ونیز** باید دانست
که شفیع اخذ مبیع را از مشتری مینماید نه از بایع **واما عقد ضمان**

ماده بی کرامت بود شفیع ... اگر علم ... از مشتری ... اخذ بشفعه نماید

فی عقد ضمان

جریرة عقد نیست از عقود لازمه لا بد است از ایجاب و قبول پس احد متعاقدین
بگوید عاقدتك علی ان تنصرنی و انصرك و تدفع عنی و ادفع عنك
و تعقل عنی و اعقل عنك و ترثنی و ارثك پس آن دیگری بگوید قبلت
هكذا و چون عقد ابن از عقود لازمه است پس معتبر است در ان هر چیزیکه
در سایر عقود لازمه معتبر شده

فی صیغة الابراء

واما ابراء پس صیغه ان با ین نحو است
که شخص ابراء کننده که صاحب حق است بگوید ابرأت ذمتك من حقی یا بگوید
اسقطت حقی و امثال آن و آن دیگری بگوید قبلت اگر چه عدم رعایة

احتیاطاً

قبول خالی از قوة نیست بجهة اینکه ابراء از ایقاعات است نه از عقود و اگر
بغیر عربی ایجاب و قبول را جاری نماید نیز کافیست

فی صورة حکم الحاکم

واما صورت
حکم حاکم که حرام است نقض آن این است که بگوید حاکم شرع با قصد انشاء
حکمت بكذا یا بگوید انفذت یا بگوید امضیت یا بگوید الزمت یا بگوید دفع
الیه ماله یا بگوید اخرج من حقه یا اینکه امر کند او را مثلا به بیع و نحو آن
وبالجملة اگر بفارسی ترجمه اینها را بنماید نیز کافیست و هرگاه بگوید ثبتت
عندی حقك و نحو این حکم نخواهد بود

فی الفرق بین الحکم والفتوی

بدانکه فرق میانه حکم و فتوی
اینست که متعلق حکم نمیباشد مگر شخصی و جزئی بخلاف متعلق فتوی که
ان کلی است واما حکم بحجر بسبب سفه یا فلس قسمی است از حکم

فی التقاص

واما اخذ
مال کسیرا بجهة طلبی که از او دارد مقاصه است و در موضع جواز مقاصه
شرط نیست در ان لفظی بلکه کفایت میکند در آن فعلیکه مقترن باشد
بچیزیکه دلالت نماید بر اراده ان اگر چه اتیان بصیغه دالۀ بر این اولی است

چنانچه

چنانچه اولی و احوط اذن حاکم شرع است در تقاص اگرچه عدم اشتراط خالی
از قوت نیست و الله العالم **خاتمه** در بیان بعضی از خطب نکاح عقد است
و آن بچند قسم انشاء شده از انجمله این است بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله
الذی خلق من الماء بشرا فجعله نسبا و صهرا و کان علی کل شیء قدیرا
و صلی الله علی اشرف المرسلین محمد الذی جعله الله سراجا و قمرا منیرا
و اهل بیته الذین اذهب الله عنهم الرجس و طهرهم تطهیرا اما بعد
فقد قال الله تبارک و تعالی و قوله الحق و الصدق و انکحوا الایامی
منکم و الصالحین من عبادکم و امائکم ان یکونوا فقراء یغنهم الله من
فضله و الله واسع علیم و قال رسول الله صلی الله علیه و آله تناکحوا
و تناسلوا تکثروا فانی اباهی بکم الامم یوم القیمة و لو بالسقط و الصلوة
علی اشرف الانبیاء و المرسلین محمد و عترته المعصومین و از

جمله آن بسم الله الرحمن الرحیم این است

الحمد لله رب العالمین خالق من فی السموات و الارضین الذی
احسن کل شیء خلقه و بدء خلق الانسان من طین ثم جعل نسله من
سلالة من ماء مهین و صیرهم قبائل و شعوبا فارضین و کرمهم
علی کثیر من خلقه و فضلهم علی العالمین و خلق لهم ما فی الارض جمیعا
و جعلهم بالحکمة ناطقین فبعث منهم الانبیاء و المرسلین و العلماء
لیعلموا معالم دینه المبین و یقیموا آثار شرعه المتین لیهلک من هلک
عن بینة و یحیی من حی عن بینة فتبارک الله احسن الخالقین و احلهم

فی بعض خطب النکاح

من جملة الخطب للنکاح

فی بعض خطب للنکاح

الزواج والنكاح برأفته ورحمته لتكون ذرّيتهم من الباقين وحرّم
الزنا والسفاح بعدله وحكمته حفظاً لانساب البنات والبنين
ذلكم الله ربّكم لا اله الّا هو فاعبدوه مخلصين له الدين وكونوا
لآلائه ذاكرين ولنعمائه شاكرين والحمد لله ربّ العالمين
وصلّى الله على اشرف الانبياء والمرسلين وافضل الاصفياء
المرضيين محمّد المحمود في السموات والارضين المبعوث على البريّة
اجمعين الذي اودع الله نوره في اصلاب المؤمنين من آبائه الاوّلين
وجعل له من ذرّيته لسان صدق في الآخرين وعلى عترته الطيّبين الطاهرين
المعصومين الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً واصحابه الذين
استقاموا على ملّته ولم يغيّروا سنّته وسبقوا بادراك صحبته على التابعين
ونشهد ان لا اله الّا الله وحده لا شريك له وانّ محمّداً عبده ورسوله
شهادة تسرّ قلوب المؤمنين وتقصم ظهور الجاحدين امّا بعد فقد
امر الله بالنكاح ورغّب فيه في محكم كتابه الكريم فقال وقوله الحق
وانكحوا الايامى منكم والصالحين من [عبادكم و] امائكم وان يكونوا فقراء يغنهم الله
من فضله والله واسع عليم وايضاً قال فانكحوا ما طاب لكم من النساء
مثنى وثلاث ورباع وقال سيّد الثقلين تناكحوا تناسلوا [تكثروا] فانّي اباهي
بكم الامم يوم القيمة ولو بالسقط صدق الله وصدق رسوله صلّى الله
عليه وآله ونحن على ذلك من الشاهدين ومن جملة خطب عقد النكاح
ايضاً بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي زوّج ابانا آدم بامّنا

ومن جملة الخطب النكاح

حوّا

حواء في جنات النعيم واكرم سارة وهاجر بصحبة خليله الجليل ابرهيم والف بين صفوراء وموسى الكليم واعز بلقيس بسليمان واسلمت لله العليم وشرف خديجة الكبرى بصحبة حبيبه المصطفى صاحب الخلق العظيم واعلى عليا بفاطمة الزهراء بنت رسول الله الحليم ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله وان عليا وليه ووصى نبيه صلى الله عليه واله ذوي العلم والكرم والتكريم وبعد فان النكاح سبب لنظام العالم وواسطة لبقاء نسل آدم كما كما امر الله تع بقوله وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله والله واسع عليم وقال سيد العرب والعجم ومنبع العلم والحلم والكرم تناكحوا تناسلوا تكثروا فاني اباهي بكم الامم يوم القيمة ولو بالسقط صدق الله وصدق رسول الله والائمة عليهم السلام ونحن على ذلك من الشاهدين ومن جملة خطب نكاح اهل السنت بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي رصع عقد عروس الفلك باللؤلؤ اللآلاء وزين اجنحة طاوس الملك بالحمراء والخضراء معطر حلل الرياحين وكلل البساتين ببخار لخلخة الهوى والصلوة والسلام على محمد واله الطيبين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين وبعد فان النكاح سبب لنظام العالم وواسطة لبقاء نسل آدم كما امر الله تع وانكحوا الايامى الى اخر الخطبة وايضا خطبة نكاح الحمد لله الذي من عباده على بارتكاب الطاعات وامرهم بتزويج المؤمنين والمؤمنات والصلوة و

زليخا ويوسف الكريم كما الف بين م

من جملة خطب النكاح

من جملة خطب النكاح

السلام

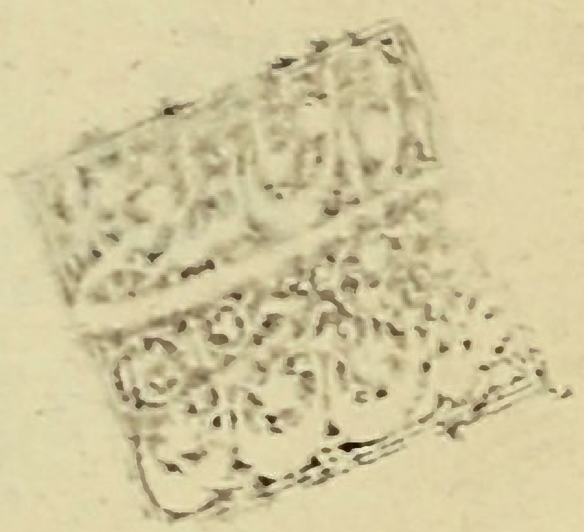
والسلام على سيدنا ونبينا محمد شفيع المذنبين يوم العرصات وآله و
أحفاده المعصومين أولي الكرامات والمعجزات القاهرات وبعد فإن
النكاح سبب لنظام العالم وواسطة لبقاء نسل آدم كما أمر الله تعالى بقوله
وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من إمائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله
من فضله والله واسع عليم وقال سيد العرب والعجم ومنبع العلم والحلم
والكرم تناكحوا وتناسلوا تكثروا فإني أباهي بكم الأمم يوم القيمة ولو
بالسقط صدق الله وصدق رسول الله والأئمة عليهم السلام ونحن
على ذلك من الشاهدين وازجمله خطبى كه در صيغه انشاء شده اين است
وقبل از شروع در بسم الله الرحمن الرحيم خواندن صيغه نحو بايد
الحمد لله ذي الشأن الرفيع المنزه عن كل تدنيس وتضليع الذي حصن
دين الإسلام بأتم تحصين وندب على عباده إلى زيادة وجودهم بالتزويج
والتمتيع وصلى الله على خير خلقه مشفع وشفيع محمد الهادي إلى
جناب مرعى ممرع وعلى آله وأهل بيته سادات الخلق من الشريف
والوضيع وبعد فقال رسول الله صلى الله عليه وآله فليحرص كل مؤمن
ومؤمنة أن لا يخرج من الدنيا حتى يتمتع في عمره ولو مرة واحدة فإن ربي
جل جلاله آلى على نفسه أن لا يعذب متمتعا ولا متمتعة بالنار فمن تمتع
مرة واحدة أمن من النار ومن تمتع مرتين حشر مع الأبرار ومن تمتع
ثلث مرات زاحمني في الجنة ومن زاد زاده الله علوا ورفعة متعنا الله
وجميع المسلمين بتوفيق الطاعات بمحمد وآله خير البريات والحمد لله أولا

عبادكم و

الجليل

واخر

وآخراً وظاهراً وباطناً والصلوة والسلام على محمد وآله
الطاهرين وقد حصل الفراغ من تأليف هذه
الرسالة الشريفة لمؤلفها الراجي
عفو ربه الهادي محمد يوسف
الأسترآبادي عفي
عنه وعن
والديه
ليلة السابع والعشرين من شهر ذي
القعدة الحرام من شهور إحدى
وسبعين ومائتين بعد الف
من الهجرة النبوية
المصطفوية
على
مهاجرها ألف ألف تحية وسلام تمت على
يد أقل الخليقة وأقل الطلاب
ابن محمد ابراهيم محمد باقر
الخوانساري
١٢٧١



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين
الى يوم الدين ولعنة الله على اعدائهم ابد الآبدين ودهر الداهرين
اما بعد چنين گويد افقر العباد الى ربه الهادى محمد يوسف الاسترآبادى
عفى عنه وعن والديه كه اين چند كلمه ايست سودمند در بيان مسائل
رضاع واحكام آن از رأى شريف سركار شريعتمدار اعلم العلماء المجتهدين
العظام وافقه الفقهاء الراشدين الفخام ثقة الاسلام وحجة الانام
شيخ المشايخ الكرام الاستاد الاعلم والاتقى الازهد الافخم الاورع
الزكى جناب الشيخ مرتضى الانصارى دام ظله العالى كه حسب الامر آن
بزرگوار جمع وضبط نموده ام تا مؤمنين واهل دين مبين از آن بهره
مند گردند شايد كه باين وسيله خداوند اقدس اجرى كرامت فرمايد و
واز تقصيرات اين فقير درگذرد ومتوقع از منتفعين باين رسالهٔ شريفه
كه اين كمترين را بدعاى خير وطلب مغفرت ياد وشاد فرمايند ومرتب
ساختم اين رساله را بر سه فصل ويك خاتمه **فصل اول** بدانكه
از جمله اسباب تحريم ومحرميت رضاع است پس حرام ميشود از سبب رضاع
هرچيزيكه حرام ميشد بنسب پس زن شيرده بمنزلهٔ مادر طفل رضيع است

در بيان اصناف محرمات رضاعيه

وشوهرش

وشوهرش که صاحب شیر باشد و در عرف فقهاء او را فحل مینامند بمنزله
پدر است و محرمات از رضاع نیز مثل محرمات نسبیه هفت صنفند ؛

صنف اول

اول مادر رضاعی است و آن زنیست که شیر داده باشد تو را یا
شیر داده باشد پدر و مادر نسبی یا رضاعی تو را یا یکی از اجداد و جدات
نسبیه یا رضاعیه تو را دوم خواهر رضاعی که خاله رضاعی تو خواهد بوده

صنف دوم

و برادرش خالوی رضاعی است و یکی دیگر جد رضاعی است چنانچه پسر نسبی
شیر دهنده برادر رضاعی تو است و دخترش خواهر رضاعی است و براین
قیاس است تا آخر احکام نسب سیم دختر رضاعی و آن دختریست که

صنف سیم

شیر خورده باشد از شیر زن تو که صاحب شیر تو باشی یا از شیر زن
پسر تو که صاحب لبن پسر تو باشد خواه پسر نسبی تو باشد یا رضاعی یا اینکه
شیر داده باشد آن دختر را دختر تو خواه دختر نسبی تو باشد یا سببی و هم
چنین است دختران دختر تو هر چند پائین بروند خواه از رضاع و خواه از
نسب چهارم و پنجم عمه و خاله رضاعی است که اخوات فحل یعنی صاحب

صنف چهارم و پنجم

لبن عمات رضیع اند و اخوات مرضعه خالات مرتضع می باشند و هم چنین
اخوات پدر فحل عمات رضیع و اخوات مادر مرضعه خالات رضیع میباشند
هر چند بالا بروند خواه از نسب باشند و خواه از رضاع که از یک فحل باشند
ششم و هفتم دختر برادر رضاعی و دختر خواهر رضاعی که اولاد مرضعه

صنف ششم و هفتم

و فحل هستند خواه اولاد رضاعی ایشان باشند یا اولاد نسبی و فرقی نیست در
بنات الاخ و بنات الاخت میان اینکه رضاعی باشند یا نسبی بدانکه چنانچه

رضاع

رضاع سابق مانع از نکاح لاحق است همچنین مبطل است رضاع لاحق
نکاح سابق را پس اگر تزویج کند رضیعه را و بعد از تزویج شیر دهد
ان رضیعه منکوحه را کسیکه شیر دادنش مبطل نکاح صغیره باشد مثل مادر
ناکح یا خواهرش یا زن خودش یا زن پدرش یا زن برادرش در وقتیکه
شیر از ان پدر و برادر باشد فاسد میشود ان نکاح

فصل دوم

در شروط رضاع محرم است

در شروط رضاع محرم است بدانکه رضاع سبب تحریم و محرمیت است
بعد از تحقق چند شرط **اول** انکه شیر از نکاح صحیح باشد خواه بعقد
دوام و خواه بمتعه و خواه بتحلیل یا بملک یمین پس اگر شیر مرضعه از غیر
نکاح باشد مثل در و نشر لبن بدون وطی و حمل یا اینکه از زنا بوده باشد
رضاع در اینصورت سبب نشر حرمت نخواهد بود و در وطی بشبهه
اقوی نشر حرمت است زیرا که نکاح بشبهه بمنزله نکاح صحیح است و معتبر
است در خود شیر دهنده که زن باشد پس حاصل نمیشود رضاع اگر مرد
یا خنثی مشکل طفل را شیر دهد و شرط نیست در نشر حرمت بقاء مرضعه
در حباله زوج پس اگر طلاق دهد زوجه را در زمان حمل و بعد از وضع
حمل شیر دهد رضیعی را یا اینکه طلاق دهد او را در حالتیکه مرضعه باشد
یا انکه زوج بمیرد پس شیر دهد بعد از انقضاء عده از لبن زوج طفلی را
نشر حرمت میشود و همچنین است اگر شوهر کند ان ضعیفه و دخول کند زوج
ثانی و شیر از شوهر اول در ان باقی باشد خواه حامله شود از شوهر ثانی یا نه
چه زیاد شود شیر در بستانش یا نه بلکه بحال خود باقی بماند بلی اگر منقطع

نشود

شود شیر بعد عود کند در زمانیکه ممکن باشد بودن ان از شوهر دوم
نشر حرمت نمیکند در حق زوج اول واین مال دوم است که ناشر حرمت
است در حق او وچنانچه اگر متصل شود شیرش تا اینکه وضع حمل نماید از
ثانی شیر قبل از وضع مال زوج اول است وبعد از وضع مال زوج
ثانی است پس شیر بعد از وضع ناشر حرمت در حق اول نخواهد بود واگر
شیر حاصل شود او از انعقاد نطفه بسبب جذب منی اجنبی بمساحقه ونحو
ان نشر حرمت نمیکند ان شیر زیرا که این بمنزله زنا است **وشرط** نیست
در نشر حرمت وضع حمل وتحقق ولادت پس شیر از مجرد حمل قبل از وضع
نیز نشرش خالی از قوة نیست **شرط دوم** تحقق مقدار رضاع شرعی
است وان حاصل میشود بیکی از امور سه گانه **اول** انکه آن قدر شیر
دهد که سبب انبات لحم وشد عظم باشد ومرجع در انبات عرف است همین
قدر که عرف بگویند انبات لحم وشد عظم از شیر مرضعه شد کفایت میکند
در تحقق رضاع محرم **دوم** انکه مقدار یکشب ویکروز کامل شیر دهد طفل را
بنحویکه در مقدار شبانروز هر وقتان طفل شیر بخواهد واحتیاج داشته
باشد شیر دهد او را تا اینکه سیر شود وشیر غیر مرضعه یا ماکول ومشروب
در اثناء متخلل نشود بر سبیل بدلیت از شیر وتغذی والا ضرر ندارد مثل
اکل وشرب **وبالجمله** رضاع یوم ولیله ناشر است خواه کمتر از ده رضعه
واقع شود یا زیادتر یا بقدر ان زیرا که ظاهر اینست که رضاع یکشبانروز
سبب امارة مستقله بوده باشد در نشر حرمت **و**فرقی نیست در یوم میان

یوم

یوم طویل و غیره بجهة انجبار شش شب بلی در ملفق از مقدار یوم و لیله که
مبدء شیر دادن اثناء یوم یا اثناء شب واقع شود اشکال است لکن
اظهر اکتفاء بان است در نشر حرمت **وحاصل** نمیشود نشر حرمت
بکمتر از ده مرتبه شیر دادن در غیر یوم و لیله اگرچه در هر مرتبه
شیر کامل بدهد **بلی** در ده دفعه شیر دادن خلافست اظهر عدم نشر است
بعشر اگرچه احوط آنست که بنکاح او را قبول نکند و نظر محرمانه نیز
باو نکند **سیم** آنکه پانزده دفعه متوالیه او را شیر دهد که در هر مرتبه
شیر کامل دهد و هذا ورا از پستان و مرجع در رضعه کامله بسوی عرفست
کامله بسوی عرفست پس اگر اندکی بمکد و زود دهان از پستان بجهة تنفس (کنند)
یا بجهة بازی کردن پس از آن عود کند تا چند مرتبه که سیر شود مجموع
یک رضعه کامله است اگر فصل طویل در اثناء متخلل نشود و الا اعتبار
ندارد **و** معتبر است در رضعات عددیه سه قید **اول** آنکه رضعه
کامله باشد بنحویکه ذکر شد پس اعتبار ندارد رضعه ناقصه در تحقق نشر
دویم آنکه رضعات متوالیه باشند بامعنی که شیر زن دیگر را نخورد
بر رضعه کامله در اثناء رضعات عددیه و اگر قلیلی بخورد که رضعه کامله
نباشد اشکال است بعید نیست که مضر نباشد در توالی **و اگر**
غذاء غیر شیر در میانه متخلل شود و لو بر سبیل بدلیت از شیر در وقت
احتیاج ضرر ندارد در تحقق رضاع ناشر **و اما** در ملفقه پس فصل
مطلقا مضر است خواه رضاع زن دیگر باشد یا ماکول و مشروب و کو اینکه

بعنوان

بعنوان تغذی بناشد چنانچه گذشت که در اینصورت ضرر ندارد در
تحقق رضاع **سیم** اینکه شیر از پستان مرضعه بیاشامد نه بریختن
در حلق یا با یصال در جوف طفل بطریق حقنه یا بخوان و این شرط در هر یک
ازاین سه قسم از رضاع محرم ملحوظ است پس اگر بمکیدن از پستان
نیاشامد متحقق نمیشود رضاع مطلقا و همچنین است اشتراط اتحاد
مرضعه علاوه بر اتحاد فحل در هر یک از تقدیرات ثلثه پس اگر شیر خورد
طفل از دو زن مثلا بالاشتراک در هر یک از تقدیرات ثلثه سبب نشر
نخواهد بود **شرط سیم** حیوة مرضعه است پس اگر بمیرد در اثناء رضاع
و کامل شود نصاب آن بعد از ممات مرضعه نشر حرمت نخواهد کرد و
بالجمله مرضعه در اینصورت خارج میشود بموت از التحاق احکام رضاع
شرط چهارم انکه رضاع مرتضع در حولین بوده باشد باینمعنی که تمام
رضاع ناشر واقع شود در حولین و چیزی از آن واقع نشود بعد از حولین
و مبدء حولین انفصال تمام ولد است و آخر آن جزء اخیر از شهر بیست و چهار
است و این شرط معتبر است در حق مرتضع نه در ولد مرضعه بنابر اصح پس
اگر بگذرد از ولدش اکثر از حولین بعد از آن شیر دهد طفلی را که کمتر از حولین
بر او گذشته نشر حرمت خواهد نمود و هرگاه شیر دهد برضعات عدیده
و باقی بماند از رضعات رضعه واحده کامله بلکه نصف رضعه کامله پس
بگذرد از او حولین نشر حرمت نمیکند بلی ناشر است اگر تمام شود رضعه
با تمام حولین **شرط پنجم** انکه لبن ناشر مال یک شوهر باشد پس اگر

طفلی شیر خورد از زنی بنصف رضاع از یک شوهر و بنصف دیگر از شیر
همان زن از شوهر دیگر مثل شیری که از شوهر اول باقی بماند و متصل شود
بحمل و وضع ان از شوهر ثانی پس در اینصورت نشر نخواهد نمود و اگر شیر
دهد بکودکان لبن یک شوهر صد طفل را مثلا بر رضاع ناشر هر یک از آن
اطفال بر یکدیگر حرام میشوند زیراکه برادر و خواهر میشوند با همدیگر و را
اگر کسی ده زن داشته باشد و هر یک از انها یک طفل یا زیاده از یک طفل
شیر دهد حرام میشود تناکح میان این اطفال بسبب اینکه همگی بمنزله اولاد
ان فحل میباشند چنانچه حرام میشود هر یک از زوجات بر هر یک از آن اطفاله
زیراکه همگی و تمامی بمنزله امهات و زنان پدرند **پنجم انکه** شرط نیست اذن
مولی و اذن زوج در تحریم پس اگر کنیز بدون اذن مولی یا زوجه بدون اذن
شوهر شیر دهند طفل غیر را نشر حرمت میکند بلی اگر ارضاع زن مانع
از استمتاع زوج باشد پس آثم است بدون رضاء زوج والا فلا **شرط**
ششم انکه شیر خالص باشد پس اگر ممزوج باشد نشر حرمت نمیکند و
بعضی اعتبار کرده اند در تحقق رضاع صحت مزاج طفل و بقاء شیر در
معده را و این قول خالی از وجه نیست خصوصا ثانی پس رعایت احتیاط بعد
نکاح او و عدم نظر محرمانه راه نجات است **شرط هفتم** انکه شیر آدمی
باشد پس اگر شیر حیوانی را بخورند گوشت ان حیوان حرام نمیشود و اگر
بره شیر زنی را بخورد حرام نمیشود گوشت ان بره لکن مکروه است و انکه
شرط است در تحقق برادر بودن رضاعی میانه دو طفل که هر دو از یک اجنبیه

شیر

شیر خورده باشند بتمامی شروط متقدمه مگر انکه شیر هر دو از یک فحل باشد پس اگر هر یک از شیر فحل علیحده شیر خورده باشند برادر رضاعی نمیشوند بلی آن زن مادر هر دو میشود علی الاقوی هر چند مراعات احتیاط اولی است

فصل سیم در احکام رضاع است و در آن چند مسئله است

مسئله اولی گذشت که اگر حاصل شود رضاع جامع جمیع شروط مزبوره نشر حرمت میکند حرمت از مرتضع و نسلش بسوی مرضعه و از مرتضع بسوی فحل و مرضعه پس مرضعه مادر مرتضع و فحل پدر وی است و هکذا چنانچه گذشت

مسئله دویم حرام است نکاح اولاد فحل خواه از نسب و خواه از رضاع بر مرتضع و همچنین حرام است اولاد نسبی مرضعه بر مرتضع اگر چه پائین بروند و اما اولاد رضاعی او پس حرام نیستند بر مرتضع اگر رضاع ان اولاد از لبن شوهر دیگر متحقق شده باشد

مسئله سیم حرام است بر پدر مرتضع نکاح اولاد صاحب لبن ولادة و رضاعا و همچنین حرام است بر پدر مرتضع نکاح اولاد زن مرضعه صاحب لبن بجهت اینکه اولاد مذکوره در حکم والد مرتضع اند چنانچه در حدیث صحیح وارد شده و اما اولاد مرضعه پس بسبب عدم اتحاد فحل عدم حرمت چنانچه قول مشهور است اقوی چنانچه اقوی عدم حرمت نکاح ابن مرضعه و اولاد فحل ابن مرضعه است بر اولاد پدر مرتضع دیگر ان اولاد از این شیر نخورده باشند و همچنین است اخوات نسبیه مرتضع بر فحل لکن رعایت احتیاط طریق سداد است در هر دو مسئله **مسئله**

در احکام رضاع

ولادة ام

رضاعی

چهارم

چهارم حرام است بر مرتضع نکاح اخت رضاعی مرضعه که از یک فحل
شیر خورده باشند لکن احوط اینست که نظر محرمانه بهم نکنند و اما از دو
فحل حرام نیست بلی حرام است نکاح اخت رضاعی زوجه بر زوج بسبب
جمع بین الاختین که محرم است و مختص باختین نسبی نیست و اگر شیر دهد
زنی پسر کسی را و دختر شخص دیگر را از یک شوهر جایز است اینکه نکاح کنند
برادران آن پسر مذکور خواهران آن دختر را زیرا که میان اینها نه نسب
است و نه رضاع **بدانکه** مصاهره یعنی خویشی چنانچه تعلق به نسب
میگیرد هم چنین تعلق میگیرد برضاع پس چنانچه مادر زن نسبی حرام است
بر شخص هم چنین مادر زن رضاعی او نیز حرام و محرم میشود و هم چنین
حرام میشود دختر نسبی و رضاعی مادر زن چنانچه مذکور شد و گذشت
بر سبیل اجمال که چنانچه رضاع شرعی پیش از عقد مانع از نکاح لاحق است
و باعث حرام شدن عقد میشود هم چنین رضاع شرعی بعد از عقد نیز
موجب فساد و بطلان عقد سابق است پس متفرع میشود بر این مسئله چند
فرع **اول** انکه اگر مادر زن شخصی فرزند او را شیر دهد خواه آن فرزند
از دختران مادر زن باشد یا از زن دیگر آن داماد باشد زن آن شخص که دختر
مادر زن است بر شوهرش حرام میشود و عقد ایشان فاسد میشود
از زن بودن بیرون میرود و حرام دائمی میشود بجهة اینکه زنش بمنزله خواهر
فرزندش است در انصورت و طفل رضیع فرزند مرضعه است و گذشت
در مسئله سیم که پدر مرتضع اولاد نسبی مرضعه را نمیتواند بگیرد بلی در جدة

پدری که شیر دهد فرزند پسر شرا پس در اینجا مادر مرتضع حرام نمیشود
بر شوهرش زیرا که مانعی از نکاح او هیچ وجه نیست بنا بر مشهور دوم
آنکه اگر زن پدر زن او که غیر مادر زن او است فرزند او را شیر دهد زن آن شخص
که فرزندان پدر زن است بر آن شوهر حرام میشود زیرا که اولاد صاحب شیر
خواه نسبی باشند و خواه رضاعی بر پدر طفل شیرخورنده حرام میشوند
چنانچه گذشت و اما اولاد دایه پس اگر نسبی باشند حرام میشوند هرچند آن زن
غیر شوهر باشند و اگر رضاعی باشند پس حرام نمیشوند بنا بر مشهور چنانچه
گذشت اگرچه اجتناب از این قسم احوط است سیم اگر کسی کنیزی داشته
باشد که از او طفلی داشته باشد و آن کنیز زن صغیره آنکس را شیر دهد
هر دو بر آنکس حرام دائمی میشوند زیرا که کنیز بجای مادر زن خواهد شد و
او دختر رضاعی آنکس خواهد شد و هرگاه آن کنیز از شیر غیر آنکس شیر
داده باشد همان کنیز حرام میشود چون مادر زن است و زن حرام نمیشود
چهارم هرگاه زنی عقد صغیری شده باشد پس بسبب عیبی و مانند
آن عقد را فسخ کند و بعد از آن زن شخص دیگر بشود و از او طفلی بیاورد
و از شیر او آن صغیر مزبور را شیر دهد آن زن بر شوهر دوم نیز حرام میشود
زیرا که صغیر مزبور بمنزله فرزند زوج ثانی میشود و زن فرزند مطلقا
حرام میشود است خواه رضاعا و خواه نسبا چه زن فرزند رضاعی پیش از
تحقق رضاع نکاح او واقع شود یا بعد از آن پنجم هرگاه زنی از شوهر خود
طلاق گرفته باشد و بعقد صغیری درآمده باشد و از شیر شوهر اول آن

دیگر

شوهر را

شوهر صغیره را شیر دهد بر هر دو حرام میشود دائماً اما نسبت بشوهر اول
بجهة اینکه زن فرزند رضاعی است و اما نسبت بشوهر ثانی که صغیره امت
پس بجهة اینست که مادر رضاعی او میشود و آن بالضروره حرام است
ششم هرگاه دختر صغیره را عقد پسر صغیر که پسر عموی او است
نمایند بعقد ولایتی و پس از آن جدهٔ ایشان یکی از ایشان را شیر دهد بر
همدیگر حرام میشوند و عقد ایشان فاسد میشود زیرا اگر شیر دهد
صغیره را پس آن صغیرهٔ منکوحه بمنزلهٔ عمهٔ صغیر ناکح میشود و اگر صغیر ناکح را
شیر دهد پس آن ناکح بمنزلهٔ عمو خواهد شد از برای صغیرهٔ مزبوره **هفتم**
هرگاه مادر شخصی زن صغیرهٔ او را شیر دهد آن زن بر آن شخص حرام میشود
زیرا اگر خواهر رضاعی او میشود و همچنین اگر خواهر آن شخص آن صغیرهٔ منکوحه را
شیر دهد یا زن پدر یا زن پسر او یا زن برادر او آن صغیره را شیر دهد آن
زن بر آن شخص حرام میشود بجهة اینکه این مرضعه اگر خواهرش باشد صغیرهٔ
صغیرهٔ منکوحه دختر خواهرش میشود و اگر زن پدر ناکح باشد منکوحه
فرزند رضاعی پدرش میشود که خواهرش محسوب است و اگر زن پسر ناکح شیر
دهد فرزند رضاعی پسرش خواهد شد و اولاد رضاعی ولدش حرام است
بر او و اگر زن برادرش باشد مرضعه پس صغیرهٔ منکوحه بمنزلهٔ دختر برادرش
خواهد شد **هشتم** اگر زن صغیرهٔ شخصی را زن کبیرهٔ او از شیر او شیر دهد
هر دو زن بر آن حرام میشوند زیرا اگر زن بزرگ مادر زن میشود و زن
کوچک دختر رضاعی آن شخص میشود و اگر از شیر غیر این شخص باشد بحرمت

مرحوم

در این

حرام میشود

در این صورت مشروط بدخول بکبیره است و اگر دخول نکرده باشد بکبیره
همان کبیره فقط و برای کبیره است مطالبهٔ مهر در صورت دخول با او و اما
مهری نیست زیرا بجهت اینکه فسخ نکاح از جانب او شده نه از جانب زوج و
بلی صغیره نصف مهرش ساقط نمیشود بلکه از زوج میگیرد اگر تفویت منفعت
بضع از کبیره باشد پس صغیره نصف مهرش را از زوج میگیرد و نصف
دیگر ساقط میشود و اگر صغیره شیر خورد از کبیره بغیر اختیارش مثل اینکه
کبیره چهارده شیر کامل را خود باختیار دهد بان طفل و در مرتبهٔ پانزدهم
بنا نداشت که شیر دهد یا انکه در یوم ولیله شیر داد و در مرتبهٔ اخیره
که شیر با بست بدهد تا اکمال رضاع یوم ولیله شود بنا نداشت که شیر
دهد لکن اتفاقا در خواب بود صغیره خود را باو رساند پستانش را در
دهن گرفته و شیر خورده تا مقدار شرعی از رضاع بعمل امد پس در
اینصورت مهرش تماما ساقط میشود **نهم** اگر زنی از شوهر اول طلاق
بگیرد و زن شخص دیگر شود و از شیران شخص دیگر ان زن صغیره شوهر اول را
شیر دهد هردو حرام میشوند و عقد صغیره فاسد میشود در صورتیکه
شوهر اول دخول کرده باشد والا همان شیر دهنده حرام دائمی میشود و
صغیره خودش حرام دائمی نمیشود لکن عقدش فاسد میشود پس اگر بخواهد
او را بعقد تازه باید عقد کند **دهم** هرگاه کسی دو زن داشته باشد یکی
کبیره و یکی صغیره یکی از ان دو کبیره اول ان زن صغیره را شیر دهد برضاع
شرعی بعد از ان زن کبیره دیگر ان شخص نیز شیر بدهد پس حرام میشود صغیره

وکبیره

و کبیره اولی بحرمت دائمی در وقتی که شیر هر دو از همین شخص باشد و اما
در کبیره ثانیه خلاف و اشکال است قول بعدم حرمت اگرچه خالی از وجه نیست
زیرا که صغیره بعد از ارتضاع از کبیرهٔ اولی دختر رضاعی زوج گردید پس
کبیرهٔ ثانیه دختر رضاعی شوهر خودش را شیر داده نه زنش را چنانچه در
خبر معتبر وارد شده لکن احوط اجتناب است بلکه خالی از قوة نیست و
اگر از شیر غیر این شخص باشد پس حرام شدن صغیره مشروط بدخول
بکبیرتین یا بیکی از آن دو میباشد و خلاف و اشکال مزبور در کبیرهٔ ثانیه
در اینصورت نیز جاریست بجهة اینکه صغیره مزبوره بعد از ارتضاع از
اولی ربیبهٔ زوج گردید پس کبیره ثانیه ربیبهٔ زوج را شیر داده نه زنش را
لکن احوط بلکه اقوی اجتناب است و اگر بهیچیک دخول نکرده باشد کبیرتین
هر دو حرام مؤبد میشوند و صغیره حرام نمیشود لکن عقدش فاسد میشود
پس اگر بخواهد تجدید عقد میکند **یازدهم** اگر کسی سه زن داشته باشد
دو صغیره و یک کبیره و شیر دهد کبیره از شیر غیر اینکس هر دو صغیره را
حرام میشوند هر سه بر زوج اگر دخول کرده باشد بکبیره والا حرام میشود
کبیره فقط و صغیرتین نیز عقد ایشان فاسد میشود اگر دفعهٔ واحده رضاع
شرعی ایشان واقع شده باشد و اگر بنحو تعاقب باشد پس فاسد میشود
عقد صغیره اولی و کبیره بعلت جمع میانهٔ عقد مادر و دخترش بسبب رضاع
و صغیره ثانیه عقدش صحیح باقی میماند و حلیت نکاح صغیرهٔ اولی در این
صورت موقوفست بر طلاق ثانیه بجهة اجتناب از جمع بین الاختین **دوازدهم**

اگر زنی

اگر زید زنی داشته باشد صغیره و عمرو زنی دارد کبیره پس هر دو طلاق

دهند بعد از آن زید کبیره را بعقد خود در آورد و عمرو صغیره را پس

کبیره بر هر دو حرام میشود و امّا صغیره پس او حرام میشود بر کسیکه دخول

کرده باشد بکبیره و اما کسیکه دخول نکرده باشد پس بر او حرام نیست چنانچه

در فروع پیش از این گذشت سیزدهم جمعی از اصحاب حکم فرموده اند

بحرام بودن جدهٔ نسبیهٔ مرتضع بر فحل بجهة آنکه بمنزلهٔ مادر زن فحل است

لکن مشهور بر عدم حرمت قائل شده اند و احتیاط مقتضی اینست که فحل

اختیار نکند تزویج او را و همچنین نکاح محرمانه نیز با او ننماید مثل احتیاط در

اخت مرتضع چهاردهم آنکه خلاف است در امّ الأخ و امّ الأخت

بعضی قائل شده اند بر حرمت اینها بر برادر رضاعی بتوهم اینکه امّ الأخ و امّ

الأخت بمنزلهٔ مادر ند لکن اقوی و مشهور اینست که حرام نمیباشند نظر

باینکه عنوان محرّمه در نسب امّ است بجهة مادر بودن نه از جهة مادر برادر

بودن و الّا بسا میشود که مادر هست در نسب و امّ الأخ نیست مثل اینکه

اولادی سوای یک پسر نداشته باشد و همچنین است امّ الاخت پس معیار

چنانچه گذشت اینست که هر عنوانیکه در نسب حرام است همان عنوان بعینه

اگر حاصل شود بسبب رضاع حرام خواهد بود و در محل فرض چنین نیست

زیرا که عنوان محرّمه در نسب امّ بود نه امّ الاخ و عین این عنوان در رضاع

نیست لکن رعایت احتیاط طریق سداد است پانزدهم اگر کسی دختر برا

که صغیره است بعقد فرزندش که صغیر است در آورد پس از آن شیر دهد

در شرایع

اگر زن شیر دهد کبیره صغیره را الی آخره

جدهٔ

صح

جده ایشان یکی از این دو صغیره را منفسخ میشود نکاح ایشان و باطل
میشود عقد در این صورت بجهت اینکه جده اگر پدری باشد و مرتضع
پسر باشد پس آن مرتضع عموی زوجهٔ صغیره خواهد بود زیرا که مرتضع
برادر پدر صغیره است از سبب رضاع از طرف مادر بعد از آنکه بوده است
پسر عموی او و اگر مرتضع دختر باشد پس عمهٔ زوجه اش خواهد شد و اگر
جدهٔ مادری باشد پس مرتضع خالوی زوجه اش میشود و مرتضعه خاله
شوهرش میشود **شانزدهم** اگر کسی زوجهٔ کبیره اش را طلاق دهد شیر
شیر دهد زوجهٔ صغیرهٔ او را هر دو حرام میشوند بر آنکس بحرمت دائمیه
اگر شیر از همین کس باشد و اما اگر شیر از غیر اینکس باشد پس حرمت دائمیه
هر دو بر او مشروط است باینکه دخول کرده باشد بکبیره بجهت اینکه کبیره مادر
زنش محسوب خواهد شد و صغیره دختر زوجهٔ مدخول بها میشود و اگر
دخول نکرده باشد بکبیره حرام میشود کبیره فقط اما صغیره بجهت اینکه دختر
زن غیر مدخول بها حرام نیست بمجرد عقد بر مادران دختر بلی باطل میشود
نکاح صغیره لازم است که تجدید عقد کند اگر طالب صغیره باشد و نظیر این مسئله
در فرع هشتم و نهم و دهم و یازدهم بلکه دوازدهم گذشت **هفدهم** اگر
کسی دو زن داشته باشد یکی کبیره و یکی صغیره پس شیر دهد مادر کبیره زوجه
صغیره را باطل میشود نکاح هر دو بجهت اینکه صغیره اخت کبیره میشود و جمع
بین الاختین صحیح نیست **هیجدهم** اگر کسی کنیزی داشته باشد بعد از وطیش
شیر دهد آن کنیزک زوجهٔ صغیرهٔ آنکس را هر دو حرام میشوند خواه رضاع حاصل

شود از

شود از شیر آقای کنیز یا از شیر غیر آقایش بجهت آنکه آن کنیز مادر زن میشود
و صغیره دختر آقایش میشود اگر از شیر غیرش باشد کنیز مادر زنش میشود
و صغیره دختر زن مدخول بها میشود از برای آنکس و اگر کنیز موطوئه آنکس
نباشد همان کنیز حرام میشود نه زوجه صغیره بجهت آنکه مادر زنش میشود

نوزدهم چنانچه جایز نیست تزویج دختر برادر و دختر بر روی عمه
و خاله نسبی بدون اذن عمه و خاله هم چنین جایز نیست تزویج اینها بر روی
عمه و خاله رضاعی بدون اذن اینها **بیستم** خلافی و اشکالی نیست که اگر
کسی وطی کند پسر بر او حرام میشود بر او در نسب مادر او هر چند بالا رود و
خواهر او هر چند پایین رود بلکه دختر او هر چند پایین رود بنا بر احوط و
مشهور بجهت ابدیت و هم چنین این حکم جاریست در مادر و خواهر و دختر
رضاعیه **بیست و یکم** کسانیکه آزاد میشوند بر ولد نسبی اگر مالک شود مثل
اباء و اولاد و سایر محارم نسبیه مشهور قائل شده اند بآزاد شدن اینها بر ولد
رضاعی نیز پس اگر مالک شود فرزندان را هر چند پایین روند فرزندان
رضاعی و مرضعه و فحل او و پدران و مادران ایشان را هر چند بالا روند و هم
چنین خواهرهای رضاعی و خالهای رضاعی را یا عمهای رضاعی را هر چند بالا
روند یا دخترهای رضاعی را یا دخترهای خواهر رضاعی را هر چند پایین
روند همه بر او آزاد میشوند چنانچه در نسب بر او آزاد میشدند **بیست
و دوم** اگر کسی [illegible] بعمه یا خاله خودش حرام میشود بر آنکس تزویج
دختر رضاعی عمه و خاله هر چند پایین روند چنانچه در نسب حرام میشد

خود آنکس باشد
و اما اگر از شیر
خواهر
برادرهای
نماید
٥

مسئله سیم اگر کسی دو زن صغیره داشته باشد و هر دو شیر یک
زن را بخورند تا شیر پانزدهم و شیر پانزدهم را هر یک از یک پستان خورده
بیک بار فارغ شوند پس هر دو حرام ابدی میشوند بر شوهر بایمعنی که عقد
هر دو باطل میشود بعد از آن هر یک را اگر بخواهد تازه عقد میکند و اگر بتعاقب
شیر خورند بایمعنی که از یکی پانزده تمام شود و از دیگری هنوز تمام نشده
باشد عقد هر دو صحیح است تا وقتیکه از زن دویم پانزده شیر تمام شود و آن
دیگری هنوز تمام نشده باشد پس در این صورت عقد هر دو باطل میشود بنابر
مذهب اکثر که این مصاهره را اعتبار کرده اند مسئله چهارم اگر کسی
دو زن داشته باشد بعد از مدتی ظاهر شود که اینها خواهر رضاعی بوده اند
پس اگر هر دو را در یک عقد گرفته کاشف بعمل می آید که عقد هر دو باطل بوده
است و اگر یکی را پیشتر گرفته عقد دویمی باطل خواهد بود بدانکه معنی
اینکه رضاع در حکم نسب است اینست که هر عنوانیکه در نسب حرام است
اگر آن عنوان بجهت رضاع نیز حاصل شود نیز حرام است مثلا مادر نسبی
حرام است بر فرزند همچنین مادر رضاعی نیز حرام است بنابر این اگر
زنی برادر شخصی را شیر دهد آن زن بسبب رضاع مادر برادر آن شخص
میشود نه مادر او و اگر کسی دختر عمه کسی را شیر دهد یا دختر خاله کسی را
شیر دهد آن زن مادر دختر عمه یا دختر خاله میشود نه عمه و خاله پس
تنزیل رضاع منزله یکی از محرمات نسبیه بر وجه عموم بنحویکه میرزا مادره و
غیره قائل شده اند دلیلی بر اعتبارش نیست و آنیکه اصحاب تنزیل چون میرزا

(حاشیه: اما مادر نسبی هم چنین در وقت اسباب رضاع حاصل شود حرام است)

هم چنین م

حکم

حکم کرده اند بحرام بودن زن در مواضع چند وجهی ندارد موضع اول
از آن مواضعیکه حکم کرده اند بعموم منزلة بر حرمت زن اینست که هرگاه
زنی از شیر شوهر خود برادر یا خواهر پدری و مادری خود را یا پدری
یا مادری خود را شیر دهد برادر آن زن فرزند شوهرش میشود پس مرضعه
که خواهر فرزند رضاعی فحل است بمنزله فرزند فحل میشود و فرزند فحل هم
بر او حرام است این مسئله اگرچه خلافی نیست و جماعتی از اصحاب بتنزیل نیز
قائل شده اند بحرمت لکن مشهور قائلند بعدم حرمت لیکن احوط اجتنابست
موضع دویم اینکه زن شیر دهد فرزند برادر خود را پس چون
فرزند برادر از جهة رضاع فرزند عمه شد و عمه فرزند بر شوهر حرام است
پس مرضعه بمنزله خواهر فحل میشود موضع سیم اینکه زن شیر دهد
عموی خود را یا عمه خود را پس مرضعه دختر برادر فرزند رضاعی یا دختر خواهر
فرزند رضاعی خودش میشود و همچنین بمنزله جده خودش میشود موضع
چهارم آنکه زن شیر دهد خالو یا خاله خودش را پس مرضعه مزبوره
بمنزله دختر خواهر فرزند شوهرش میشود یا آنکه فحل بمنزله جد مادری
مرضعه یا بمنزله شوهر مادر مادر مرضعه میشود موضع پنجم آنکه
زن شیر دهد فرزند عموی خود را یا آنکه زن دیگر شوهرش شیر دهد
فرزند عموی آن زن را پس شوهر بمنزله عموی زن میشود موضع ششم
آنکه زن شیر دهد فرزند خالوی خود را پس فحل بمنزله خالو میشود
موضع هفتم آنکه زن شیر دهد برادر شوهر یا خواهر شوهر خود را از شیر

غیره

موضع هفتم

آن شوهر

ان شوهر پس زن بمنزلهٔ مادر برادر یا مادر خواهر فحل میشود موضع هشتم
انکه زن شیر دهد فرزند شوهرش را پس زن بمنزلهٔ خواهر فحل میشود و
موضع نهم انکه زن شیر دهد فرزند شوهرش را پس اگر فرزند پسر
فحل باشد پس مرضعه بمنزلهٔ زن پسر میشود و اگر فرزند دختر فحل باشد
پس مرضعه بمنزلهٔ دختر فحل میشود موضع دهم انکه زن شیر دهد عموی
شوهرش را یا عمهٔ شوهرش را یا خالو یا خالهٔ شوهرش را پس مرضعه که مادر
رضاعی اینها است بمنزلهٔ جدهٔ پدری یا جدهٔ مادری فحل میشود موضع
یازدهم انکه یکی از دو زن شخصی از شیر همانکس فرزند دیگری
او را شیر دهد پس مرضعه بمنزلهٔ دختر یا عروس شوهر میشود و بمنزلهٔ
جدهٔ فرزند شوهر میشود و بالجمله در امثال این مواضع مزبوره دلیلی بر
اعتبار این نحو از عموم منزله نداریم خصوصا چنین منزله که لازم منزلهٔ دیگر است
بطور این عکس نمودن مثل اینکه خواهر زن شیر بدهد فرزند خواهر خودش را
پس خواهر زن نزد اصحاب تنزیل بمنزلهٔ زن میشود و زن مرضعه بمنزلهٔ خواهر
زن میشود که مادر رضاعی فرزند است **خاتمه** در بیان دو امر است
امر اول در بیان اداب رضاع و مرضعه و مرتضع است و آن چند
چیز است **اول** انکه سنت است اختیار کردن دایهٔ مؤمنهٔ عاقلهٔ عفیفهٔ
جمیله **و مکروه است** که دایه کم عقل یا احمق باشد یا غیر اثنا عشریه باشد
یا بدصورت یا بدسیرت و کج خلق باشد بجهت اینکه شیر را تاثیر زیاد است در
مزاج طفل و بهترین شیرها شیر مادر طفل است اگر عیب علی رضی بهم نرسید

خواهر
فرزندم

در احکام رضاع

در بیان آداب
خاتمه
اول از آداب
رضاع

باشد

باشد واگر زن مسلمان بهم نرسد بزن یهودیه ونصرانیه میتوان داد طفل را
که او را شیر دهد ولکن مهما امکن دایه را بخانه او رد ونگذارد که گوشت
خوک وشراب بخورد وطفل را بخانه خود ببرد واگر یهودیه ونصرانیه هم
نرسد بمجوسیه میتوان داد بشروط مزبوره وسنت است که مادر شیر
دهد فرزند خود را اگر شیرش خوب باشد وسزاوار در حق مادر
اینست که طلب اجرت شیر از پدر نکند چنانچه اولی در حق پدر اینست
که اجرت بدهد اگر داشته باشد واگر مادر اجرت خواهد باجرت بسیار
ودایه بکمتر از آن راضی شود از مادر میتوان گرفت که بدایه بدهند

دویم از آداب رضاع

دویم سنت است که زنان نزاهتی کنند از شیر دادن بهر کس که رسند
چون بسیار است که شیر میدهند وفراموش میکنند وفرزندان
هم میل هند وعاقبت ظاهر میشود که خواهر خود را گرفته است مثلا

سیم از آداب رضاع

سیم سنت است که مرضعه از هر دو پستان شیر دهد وچون دایه
بمنزله مادر است سنت است که طفل بعد از شعور تعظیم دایه کند و
بمنزله مادر خود داند او را وهمچنین شوهر او را بمنزله پدر خود داند
وفرزندان ایشان را برادر وخواهر خود داند وخویشان ایشان را
که بسبب رضاع محرم او شده اند بمنزله خویشان خود داند در رعایت احترام
وتوقیر

چهارم از آداب رضاع

چهارم سنت است که فرزند را دو سال کامل شیر دهند و
یک روز کمتر وبیشتر در غیر ضرورت شیر ندهند وجایز است بیست و
یکماه شیر دادن واحوط آنست که کمتر از این شیر ندهند مگر با ضرورت چنانچه

طفل شکم ازار میکشد ۲

پنجم از آداب رضاع

ورنا داده باشد ۳

ششم از آداب رضاع

بسیار است که حامله می‌شود مادر طفل و شیرش کم میشود و دایه هم
بهم نمیرسد یا بهم میرسد و مؤنهٔ اجرت دایه را ندارند اکتفا بکمتر میتوان
نمود چنانچه احوط اینست که زیاده از دو سال شیر ندهند و مشهور
این است که دو ماه زیاده میتوان داد و اولی آنکه تا ضرورتی نباشد
زیاده ندهند **پنجم** مکروه است که دایه ولد الزنا باشد یا فرزندش
ولد الزنا باشد بلکه کراهیت این اشد است از اختیار کافره و اگر دایه کنیز باشد
و محتاج شوند باو برای شیر دادن بهتر اینست که از آقای کنیز طلب کنند
که حلال کند کنیز خود را اگر زنا داده است و بعد از حلال کردن کراهت
تخفیف یا زائل میشود **ششم** در حدیثی است که از معصوم پرسیدند که زنی
بزغالهٔ را شیر داده بود مدتی تا استخوانش سخت شده و گوشت رویانده
و بزرگ شده و نر بر او کشیده اند و زاییده است آیا شیر او یا گوشت
او را میتوان خورد حضرت فرمودند که این فعل مکروه است و شیر و
گوشت او باکی نیست **بدانکه** رضاع باعث ارث بردن و واجب شدن
نفقه و مانند اینها بغیر از حرمت نکاح و محرمیت نمیشود پس پدر رضاعی
ولایت ندارد بر فرزند رضاعی و مادر رضاعی حق حضانت ندارد و گواهی
مرتضع بر فحل مسموع است و اگر فحل او را بکشد در عوض او میکشند فحل را
مثل پدر نسبی نیست که در عوض فرزند نتوان کشت و همچنین استیفای
حد و از فحل میتوان نمود و در تهمت دیه داخل نیست و حکم مرتضع بعد از رسیدن
بمنصب قضاوت بر فحل جاریست و بی حضرت فحل قسم و عهد و نذر زیاد میتواند

نماید

نماید هفتم اگر کنیزی فرزند آقای خود شیر دهد مکروه
است او را فروختن زیرا که بمنزله مادر فرزند است بلی در حدیث صحیح
وارد شده است که هرگاه مملوک شیر خانم خود را خورده باشد فروختن
او حرام است و فروختن شوهر او حرام است و خوردن تنخواه او نیز حرام
است هشتم اگر کسی مالک شود برادر رضاعی خود را یا پسر رضاعی
خود را یا پسر خواهر رضاعی خود را یا پسر عمو یا پسر عمه یا پسر خالو یا پسر خاله
رضاعی را مکروه است اینها را ابتدا بفروشد یا بفروشد بلکه سنت است
که اینها را آزاد کند و خود بخود آزاد نمیشوند بدانکه در موارد دیگر رضاع
مفسد نکاح است اگر شیر دهنده قاصد اضرار بر زوج یا زوجه باشد
شیر دادن اگر مستلزم ضرر باشد والا حرام نیست امر دویم
در بیان چند مطلب است مطلب اول آنکه اگر ادعا کند احد زوجین
رضاع محرم را بر نحوی که بیان شد و نحو مقصور ملتبس شود اول آنکه
مدعی زوج باشد پس در اینصورت یا ممکن است قبول دعوای او یا
ممکن نیست باینمعنی که تکذیب کند او را حس و وجدان مثل اینکه حکم کند
وجدان که نظر بسن هر یک کرده ممکن نیست تحقق رضاع از شیر او در
فرض ثانی مسموع نیست دعوای زوج و اما در فرض اول پس اگر پیش از
عقد بان ضعیفه باشد اقرارش مسموع است و جایز نیست از برای او که تزویج
کند او را خواه آن زن تصدیق کند او را یا تکذیب و اگر این دعوای مزبوره
بعد از عقد و قبل از دخول باشد پس اگر تصدیق کند منکوحه او را در این دعوی

هفتم از آداب رضاع

هشتم از آداب رضاع

در بیان چند مطلب است

حرام است

مطلب اول

دعوای

عقد باطل خواهد بود و مهری از برای منکوحه نخواهد بود بجهت بطلان
نکاح و اگر دعوی بعد از دخول باشد و منکوحه نیز عالمه باشد قبل از دخول
برضاع محرّم لیکن نکاحش باطل و مهری ندارد و اگر علم بهم نرساند ضعیفه
مگر بعد از دخول باین معنی که در حال دخول جاهله باشد پس خلاف شده در
مهر جماعتی از اصحاب حکم فرموده اند باستحقاق مهر المسمّی و جماعت دیگر حکم فرموده
بثبوت مهر المثل اینها همه در صورت تصدیق زوجه بوده است امّا در صورت
تکذیب زوجه پس اگر اقامه بینه کند بر دعوای خودش حکم کرده میشود بتفریق
و تحریم و خواهد بود مثل صورتیکه تصدیق کرده باشد او را زوجه و اگر
بینه نداشته باشد حرام است زوجه بر زوج نظر باقرار زوج و قولش
مسموع نیست نسبت بزوجه و اگر ادعای علم بر زوجه نماید از برای او است
که قسم دهد زوجه را بر نفی علم و اگر ضعیفه قسم خورد در این صورت
یا ادعای علم بر او ننماید و بوده باشد این دعوی پیش از دخول مشهور اینست
که نصف صداق را بدهد و امّا بعد از دخول پس واجبست که جمیع مهر را زوج باید
بدهد بلاخلاف و حکم کرده میشود بتفریق میان ایشان **صورت دویم**
اینکه مدعی رضاع محرّم زوجه باشد پس اگر قبل از تزویج باشد حکم میشود بحرمت
و اگر بعد از تزویج باشد مسموع نیست دعوای او و تفصیل حکم این صورت از صورت
اول ظاهر میشود **مطلب دویم** اشکالی و خلافی نیست در اینکه حکم
نمیشود برضاع محرّم مگر بعد از ثبوت شرعی آن و ثابت میشود بشهادت
دادن دو عادل بر وجه تفصیل باینطور که فلان کس شیر کامل خورده از پستان

صورت دویم

مطلب دویم

فلان ضعیف از شیر حاصل شده از وطی صحیح شرعی پانزده شیر یا ما
ان تا آخر شرایط مذکوره یا بتواتر قطعی و مشهور یا بینت که شهادت
زنان در رضاع ممنوع است لکن مسئله محل تامل است پس احتیاط را
در مقام عمل ترک نباید کرد و اکثر قائلند که قبول نمیشود در باب رضاع
شهادت بر سبیل اجمال بلکه لابد است از تفصیل و این قول خالی از
قوت نیست مطلب سیم اگر شک حاصل شود در بلوغ رضاع
بحد نصاب حکم بحرمت و محرمیت نمیشود و مظنه بتحقق رضاع نیز کافی
نیست در ثبوت رضاع محرم لکن رعایت احتیاط طریق سداد است
والله العالم والمؤید والمسدد تمت الرسالة فی غایة العجالة والحمد لله جل
جلاله والصلوة علی محمد و آله فی الخامس عشر من شهر صفر المظفر من شهور
السنة التاسعة والستین بعد المائتین والالف من الهجرة المقدسة
علی یدی مؤلفها الراجی محمد یوسف الاسترآبادی
عفی عنه وعن والدیه بمحمد و آله
تمت علی ید اقل الخلیقة
الطالب محمد باقر
الخوانساری
تمت

مطلب سیم

بسم الله الرحمن الرحیم

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی محمد وآله الطاهرین
ولعنة الله علی اعدائهم اجمعین الی یوم الدین وبعد چنین گوید
افقر العباد الی ربه الغنی محمد یوسف الاسترابادی عفی عنه وعن
والدیه که نظر بالتماس جمعی از اخلاء دینی واصدقاء ایمانی مسئلت و
استدعا و درخواست نمودم از سرکار شریعتمدار ثقة الاسلام
وحجة الانام اعلم العلماء والمجتهدین العظام جناب شیخ مرتضی
الانصاری دام ظله العالی که در باب زکوة فطره مختصری ارشاد فرمایند که رفع ضرورت
محتاجین کرده شود لهذا مسئول این کمترین بدرجه اجابت وقبول مقرون گشته است
مختصری بخط شریف خود آن بزرگوار در حیز تحریر درآمده که در آن چند مبحث است

مبحث اول در شرایط وجوب فطره است

اول در شرایط وجوب فطره است و آن چهار امر است

شرط اول

اول بلوغ است پس بر صغیر واجب نیست نه از برای خود و نه از برای کسیکه در عیال
او است مثل غلامی یا کنیزی که داشته باشد از ارث پدر یا مادر خود مثلا

شرط دوم

دوم عقل پس واجب نیست بر دیوانه چنانچه در صغیر گذشت و در حکم
جنون است اغماء پس بر بیهوش لازم نیست

شرط سیم

سیم حریت پس بر بنده لازم نیست

مکر

مگر آنکه جزئی از آن آزاد شده باشد پس بحساب آن جزء بر او واجب است
چهارم غنی پس بر شخص فقیر واجب نیست و مراد بفقیر همان کسی است
که نتواند زکوة فطره و غیر آنرا بگیرد پس کسیکه خود مستحق زکوة فطره است
زکوة فطره بر او واجب نیست چنانچه بهمین مضمون اخبار وارد شده لکن
احوط از برای فقیری که زیاده بر قوت شب و روز خود بقدر فطره مالک
است اخراج آنست و مشهور آنست که مستحب است از برای فقیری که صاحب
عیال باشد یک فطره را بعیال خود دست بدست بگند و بدر آخر از آخر
کنند هر چند که اگر بعض ایشان صغیر باشد اشکال وارد میشود در اخراج
از ملک او و بدانکه زمان تحقق شرایط مذکوره جزو آخر از روز آخر ماه
رمضان مقرون بجزو اول شب شوال است پس وجود آنها بعد از هلال
کفایت نمیکند در وجوب فطره و همچنین کافری که مسلمان شود قبل از هلال
زکوة فطره بر او مستقر میشود و اگر بعد از آن مسلمان شود آنچه بر او در وقت
هلال واجب شده بود ساقط میشود از او بجهت اسلام او و بعد از این سبب
دیگری از برای وجوب فطره بر او نیست لکن مستحب است در صورتیکه قبل از
زوال روز عید مسلمان شود آنکه بدهد فطره را بنا بر روایتی که وارد شده
و مشهور الحاق نموده اند در این حکم کسانی را که شرط وجوب فطره یعنی بلوغ و عقل
و حریت و غنی در ایشان موجود شود بعد از هلال و قبل از زوال **مبحث**
دوم آنکه واجب است بر هر که شرایط مذکوره در او مجتمع است بیرون
کردن فطره از خود و از هر کس که در اول هلال شوال در عیال او میباشد یعنی

شرط چهارم

هلال

در بیان کسانیکه واجبست اخراج فطره از ایشان

نفقهٔ او را متکفل می شود بالفعل هرچند که تحمل نفقهٔ او بر او لازم نباشد
و از هر کس که او را با عیال منضم (خود) نموده در تحمل نفقه هرچند که عیال حساب
نشود مثل اینکه شخصی را خادم میگیرد در مقابل انفاق بر او و از هر کس
که انفاق او بر مکلّف لازم است مثل زن دائمه مدخول بها غیر ناشزه
و مملوک و والدین و اولاد و واجب النفقه هرچند که بالفعل انفاق
بر ایشان نمیکند عصیاناً مثلاً بنا بر مشهور و اگرچه در دلیلش تامل است
لکن احوط است و احوط از آن وجوب فطرهٔ زن نلیست که نفقهٔ او واجب
نباشد مثل ناشزه و صغیره و غیر مدخول فیها و اگر یکی از جماعت واجب
النفقه در نفقهٔ شخص دیگری باشند که جامع شرایط وجوب فطره است
پس بی اشکال فطره از آن شخص مکلّف بانفاق ساقط است اگرچه در صورت
امتناع شخص منفق از دادن معصیةً باز اشکال متوجه است و بدانکه
در مقدار ضیافتی که موجب فطرهٔ مهمان است بر مهماندار اختلاف
واقع شده احوط بلکه اقوی آنکه همین قدر که در وقت هلال شوال صدق
مهمان بر شخص بکند فطرهٔ او را میزبان بدهد هرچند که هنوز غذای
او را نخورده باشد بلکه احوط است هرچند که در روز آخر وعده بخواهد
از شخص که شب بعد از هلال حاضر شود فطرهٔ او را بدهد و احوط در
جمیع صور مختلف فیها آنکه هر دو فطره بدهند و بهرحال کسیکه صدق
عیال بالتحمل نفقهٔ او بالفعل یا وجوب انفاق بر او بعد از دخول هلال
شوال متحقق شود فطرهٔ او لازم نیست الّا آنکه اگر شخصی داخل عیال

بجهت اینکه تبرعاً معاش او را متحمل نمیشود م

مذهبه

شود

شود و یا از برای شخصی مولودی متولد شود بعد از هلال و قبل
از زوال فطره او مستحب است و **بدانکه** کسی که فطره او بر غیر خود
لازم شد بجهت یکی از عنوانات متقدمه پس اگر آن غیر فطره این شخص را داد
پس از خودش ساقط است و اگر نداد تقصیرا یا قصورا مثل اعتقاد عدم
وجوب بجهت اشتباه در موضوع یا حکم پس احوط آنست که خود اگر جامع شرایط
وجوب باشد فطره خود را بدهد اگرچه در وجوب آن اشکالی هست و اما
اگر آن شخص منفق معسر باشد پس وجوب فطره بر خود آن شخص اوضح است
و اگر این شخص بدهد با اذن آن شخص معسر احوط خواهد بود و احتیاط
در صورت سابقه اکد است **مبحث سیم** در جنس فطره است بدانکه
در آن خلاف بسیار هست احوط آنها احوط آنها که مذهب جمعی از متقدمین
است اقتصار است بر غلات اربع یعنی جو و گندم و خرما و مویز اگرچه
اقوی جواز دادن برنج و کشک است فی الجمله لکن احوط آنست که این دو
جنس را هم کند بلکه سایر اجناس دیگر بقیمت یکی از غلات اربع حساب
کند و احوط از آنکه قیمت یکی از غلات اربع را غیر از درهم و دینار
ندهد اگرچه اقوی جواز قیمت است از پول سیاه بلکه هر جنسی که بوده
باشد و احوط آنست که کمتر از صاع از یکی از غلات اربع را بقیمت نصف صاع
از یکی دیگر از آنها ندهد مثل آنکه نصف صاع مویز دهد بقیمت یک صاع
خرما مثلا **مبحث چهارم** در مقدار است و آن بنابر مشهور یک
صاع است که چهار مد است و نه رطل است برطل عراقی و بحسب مثقال

در جنس فطره است

در بیان مقدار فطره است

صیرفی ششصد و چهارده مثقال و یک ربع مثقال است و بعضی
فرموده اند که اولی یکمن و نیم تبریز است و بعضی اولی تر از آن یکمن شاه را
دانسته اند و فتوی همانستکه گذشت و بدانکه احوط انست که صاع
از یکجنس از اجناس مذکوره دهد نه آنکه نیم صاع جو و نیم صاع گندم
بدهد مگر اینکه یکی از دو نیم را بقیمت نیم دیگر حساب کند و مبحث پنجم

در بیان وقت اخراج فطره است

در وقت اخراج است و در آن خلافست و احوط بلکه خالی از قوة نیست
تقدیم آن بر طلوع فجر روز عید هرچند سبب وجوب آن دخول شب عید
است و همچنین خلافست در آخر وقت آن و قول بامتداد آن تا وقت
زوال و حرمت تاخیر آن از زوال خالی از قوت نیست و بر تقدیر تاخیر
احوط دادن انست بعد از زوال و عدم تاخیر آنست از روز عید و احوط
انستکه بعد از زوال قصد صدقه مردده ما بین فطره و صدقه مطلقه
نماید نه قصد خصوص فطره و همچنین احوط تدارک انست بعد از روز
عید بهمان قصد مذکور و قصد تردد بین قضا و ادا و این در وقتیستکه فطره
قبل از زوال تعیین نکرده باشد و بکنار نگذاشته باشد و اما اگر تعیین نموده
و بکنار گذاشته پس هر وقت که او را میدهد بقصد فطره واجبه میدهد
و فرقی در تعیین میان آنکه مقدار صاع را از اجناس فطره معین کند و بکنار

نیست

گذارد و ما بین قیمت که آنرا تعیین کند و بکنار گذارد و در قیمت فرق
ما بین نقد و جنس نیست چنانچه گذشت و بدانکه ظاهر جواز تعیین
فطره و کنار گذاشتن انست هرچند که مستحق موجود باشد لکن احوط اخراج

انست

در مستحق فطره

آنست قبل از زوال با وجود مستحق **مبحث ششم** در مستحق فطره است
بدانکه اشهر واقوی آنکه مصرف فطره همان هشت مصرف
زکوة است لکن احوط چنانچه ظاهر فتوای بعضی است تخصیص آنست
بفقراء ومساکین **و بدانکه** در اشتراط عدالت در مستحق
فطره بلکه مطلق زکوة خلافست احوط اعتبار عدالتست اگرچه جواز
دادن بمجهول الحال خالی از قوت نیست وهمچنین جواز دادن آن بمعلوم
الفسق است در صورتیکه عادل موجود نشود واحوط واسلم عزل آنست
در روز عید ورساندن آنست بعادل با امکان وبا عدم تمکن از ایصال
آن بعادل نگاه داشتن از برای عادل تا اول وقتیکه متمکن شود از ایصال
آن بسوی او واگرچه قول بعدم اعتبار عدالت مطلقا خالی از قوة نیست لکن
با استثناء شارب الخمر وکسیکه صرف فطره در این وجه مینماید وشرط
است در مستحق فطرهٔ غیر هاشمی آنکه هاشمی نباشد پس حرام است بر هاشمی
فطرهٔ غیر هاشمی اما فطرهٔ هاشمی بر هاشمی حرام نیست ومراد بفطرهٔ غیر
هاشمی آنست که دهندهٔ فطره وکسیکه فطره بذمهٔ او متعلق است هاشمی
نباشد هرچند آن شخص فطره را از برای شخص هاشمی که در عیال او است
بدهد وبعضی گفته اند که مراد عکس این نیست یعنی کسیکه از برای او
فطره میدهند هاشمی نباشد هرچند کسیکه فطره متعلق بذمهٔ او است
هاشمی بوده پس هاشمی فطرهٔ غیر هاشمی که در عیال او است بهاشمی
نمیتواند بدهد واو لخالی از قوة نیست لکن احوط جمع میان این دو قول است

وانکه

وانکه نکیرد هاشمی فطره از کسیکه غیر هاشمی باشد هرچند فطره را از برای
هاشمی بدهد وانکه نکیرد فطره از هاشمی هرگاه فطره را از برای غیر
هاشمی بدهد چنانچه احوط از برای شریف یعنی کسیکه مادر او علویه
است انکه زکوة عامی را اخذ نکند **و همچنین** شرط است در
مستحق فطره انکه واجب النفقه ان شخص دهنده نباشد پس نمیتواند
که فطره خود را یا یکی از عیال خود را بواجب النفقه خود بدهد هرچند
که فطره ان واجب النفقه خود نباشد بدهد هرچند که فطره ان واجب النفقه
بکردن شخص دیگری باشد چنانچه اگر کسی واجب النفقه او نباشد هرچند
فطره اش بر این شخص لازم باشد بجهة مهمانی و نحو آن میتواند فطره او
و عیال او را بگیرد و در جواز گرفتن همان فطره که از برای خودش میدهد
دو وجه است اقوی جواز واحوط اجتناب است **و بدانکه** احوط
واشهر آنست که بفقیری کمتر از یک فطره ندهند مگر انکه فقرا بسیار
جمع شوند وانچه موجود است وفاء بایشان نکند تمت الرساله
بحمد الله و توفیقه فی العشر الآخر شهر رجب المرجب
من شهور السنة السابعة والستین بعد المائتین و
الالف من الهجرة المقدسة النبویة فی مشهد مولانا
الامیر صلوات الله و سلامه و علی الائمة من ولده و ذریته
البررة الطیبین والحمد لله رب العالمین کاتبه الحقیر محمد [illegible]

از سح

فضا

نظر بفرمایش جناب شیخ مد الله ظلاله علی رؤس
العالمین این احقر متصدی مقابله نسخه های این
رساله یعنی رساله در صیغ عقود و ایقاعات و
احکام معاملات و رساله در رضاع و رساله در زکوة
فطره که جناب آخوند ملا محمد یوسف سلمه الله تعالی
مقابله کرده بودند شد با دقت تمام حسب المقدور
مطابق یافتم با نسخه مصححه جناب آخوند سلمه الله تعالی
ظاهر گردد والله العالم حرره العاصی محمد علی الحسینی
الشهیر بالکلپایکانی فی اواخر شهر ذی الحجة الحرام سنه ۱۲۶۲

نظر بفرمایش جناب شیخ مد الله ظلاله اقل الحاج
والزائرین حاجی ملا محمد باقر و اقل الطلاب
والمحصلین محمد باقر حسب المقدور
دقت بجای نوشتن اینرساله
کرد بتمام داخل در
تحت دعای
ایشان
و باقی مؤمنین که عمل باین رساله مینمایند باشیم حرره فی سنه ۱۲۷۱

سنه ۱۲۷

فقلت اعوذ بالسميع من الشيطان الرجيم فقال قل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم هكذا اقرانيه جبرئيل عن القلم عن اللوح المحفوظ وقد سبق تفسير
الاستعاذة في اول الكتاب وفي الكافي عن الباقر اذا قرات بسم الله الرحمن الرحيم فلا تبالي الا تستعيذ انه ليس له سلطان تسلط وولاية على الذين امنوا
وعلى ربهم يتوكلون انهم لا يطيعون اوامره انما سلطانه على الذين يتولونه يحبونه ويطيعونه والذين هم به مشركون في الكافي والعياشي عن الصادق
في هذه الاية قال يسلط والله من المؤمن على بدنه ولا يسلط على دينه قد سلط على ايوب فشوه خلقه ولم يسلط على دينه قال الذين هم بالله مشركون يسلط
على ابدانهم وعلى اديانهم والعياشي عنه انه سئل عن هذه الاية فقال ليس له ان يزيلهم عن الولاية فاما الذنوب واشباه ذلك فانه ينال منهم كما ينال من غيرهم
والقمي مثله واذا بدلنا اية مكان اية بالنسخ والله اعلم بما ينزل من المصالح فلعل ما يكون مصلحة في وقت يكون مفسدة في اخر وهو اعتراض قالوا اي
الكفار انما انت مفتر متقول على الله تامر بشيء ثم يبدو لك فتنهى عنه القمي قال كان اذا نسخت اية قالوا لرسول الله انت مفتر فرد الله عليهم بل اكثرهم لا
يعلمون حكمة الاحكام ولا يميزون الخطا من الصواب قل نزله روح القدس يعني جبرئيل من ربك بالحق متلبسا بالحكمة ليثبت الذين امنوا على الايمان بانه
كلام الله فانهم اذا سمعوا الناسخ وتدبروا ما فيه من رعاية الصلاح والحكمة رسخت عقائدهم واطمانت قلوبهم وهدى وبشرى للمسلمين المنقادين لحكمه
القمي عن الباقر روح القدس هو جبرئيل والقدس الطاهر ليثبت الذين امنوا هم ال محمد والعياشي عن الصادق ان الله تبارك وتعالى خلق روح القدس فلم
يخلق خلقا اقرب اليه منها وليست باكرم خلقه عليه فاذا اراد الله امرا القاه اليها فالقته الى النجوم فجرت به ولقد نعلم انهم يقولون انما يعلمه بشر لسان الذي
يلحدون اليه يضيفون اليه التعليم ويميلون قولهم على الاستقامة اليه اعجمي غير بين وهذا القران لسان عربي مبين ذو بيان وفصاحة القمي لسان الذي يلحدون
اليه هو لسان ابي فكيهة مولى ابن الحضرمي كان اعجمي اللسان وكان قد اتبع النبي وامن به وكان من اهل الكتاب فقالت قريش هذا والله يعلم محمد علمه بلسانه ان الذين
[illegible] لا يهديهم الله [illegible] انهم عند الله لا يهديهم الله لا يلطف [illegible] ويخذلهم ولهم [illegible]
الاخرة انما يفتري الكذب الذين

